ISSN 1028-5091

Народознавчі зошити

6

2015

ЗМІСТ

CONTENTS

Слово до читачів

Степан ПАВЛЮК

СОЦІОКУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ В ДОСЛІДЖЕННЯХ СУЧАСНОГО МІГРАЦІЙНОГО РУХУ ЯК ГЛОБАЛЬНОЇ СТИХІЇ

Переміщення значних людських потоків з етнічної землі у пошуках кращої долі в усі історичні часи супроводжувалось соціальним стражданням. В епоху формування індустріальних суспільств міграція заохочувалась, внаслідок чого виникав ринок дешевих робочих рук. В сучасних умовах капіталізується інтелектуальна праця, що зумовило і зміни в системі міграції, зокрема у сфері повсякденного буття.

Однією з особливостей буття народу є його постійна міграція, яка поділяється на внутріетнічну та за межі своєї етнічної території. Міжетнічні міграційні процеси переважно мають природний добровільний характер, які можуть бути зумовлені соціально-побутовими, економічними і навіть політичними факторами. Жахливою формою переміщення людей була їх насильницька депортація за межі етнічних земель. Для українського народу, на жаль, властиві усі форми міграційних процесів. Доведений до злиденного життя, галицький край австроугорським абсолютизмом змусив тисячі людей шукати порятунку в чужих землях, навіть за океаном, породивши трудову еміграцію. Невдачі національно-визвольних змагань у першій половині XX ст. зумовили політичну українську еміграцію.

Внаслідок масової еміграції відбулося значне переміщення, разом з їх носіями, культурної народно-традиційної спадщини. Українці опинилися майже на всіх континентах, і не поодинці, а переважно великою кількістю, наближуючи тамтешні умови життя до своїх українських, хоч найменшою деталлю. Здебільшого формувалося національно-культурне середовище. Адаптативний процес був не пасивним, а активним, що дало змогу, почасти, відстояти українську традиційність, переважно в обрядах, звичаях, побутовій організації життя, а навіть професійній культурі.

За межами української етнічної території протягом багатьох століть бездержавного існування опинилися мільйони українців. Колоніальна залежність України від окупаційних держав була істотною причиною виникнення еміграційного руху в різних формах, який, посилюючись, сягнув катастрофічної межі й став загрожувати існуванню нації.

Уже в XV ст. московські царі спроваджували з України ремісників для спорудження оборонних укріплень у Москві. Далі цей процес набув рис державної політики. Фізичне послуговування українським етносом переросло у XVIII ст. у відверту експлуатацію його інтелекту і творчих сил. Досить згадати

про депортацію вчених з Києво-Могилянської Академії до Санкт-Петербурга за вказівкою Петра І. Численні документи вказують, що еміграція і депортація українців у Росію мала здебільшого насильницький, примусовий характер. Депортованих чекали нелюдські умови життя на будівництві міст, фортифікаційних укріплень. Українці освоювали необжиті простори Поволжя, Зауралля, Сибіру. Тільки столипінська реформа спонукала до еміграції у Сибір понад мільйон українських селян. А що вже говорити про нелюдську політичну депортацію українців у північні та далекосхідні регіони Росії у часи московсько-більшовицького режиму? Усіх втрат нам, мабуть, не вдасться облікувати.

Український народ, експлуатований двома імперіями — Російською і Австрійською, був доведений до соціального відчаю. На рідній землі вижити ставало неможливо. У пошуках кращої долі люди покидали свої домівки, тисячами емігрували за океан, знаходили притулок у європейських державах.

У ХХ ст., з причин невдачі в національно-визвольних змаганнях, етнічну територію змушені були покинути сотні тисяч активних представників української нації, щоб уникнути репресій. Політика розмивання націй, зокрема української, виснаження їх до стану, за якого здатність чинити опір асиміляції (пасіонарність) втрачалася, стала основою діяльності кремлівських вождів. Із цинічною жорстокістю творили вони нову, надуману й аморфну, спільність — «советский народ». Для цього вимивалося національний інтелект — системою розподілу місць праці після вузівського навчання чи заманюванням учених у російські наукові центри, де їм створювали кращі творчі умови, свідомо погіршуючи ситуацію на місцях. Усіляко стимулювалися масові міграційні процеси. Оскільки контакт із західним світом був неможливий, міграція спрямовувалась у Росію.

Унаслідок різних соціально-історичних і політичних чинників, у тому числі через перекроювання кордонів, значна частина етнічної території опинилася поза межами державного кордону України. Більше третини українців сьогодні проживає в іноетнічному середовищі. Формуючи стратегічну перспективу в розбудові української держави, ми повинні пам'ятати, що поряд з такими органічними компонентами, як військова оборона територій з усіма необхідними для цього чинниками, власні грошова одиниця, податкова та банківська системи тощо, важливим елементом державотворення є пізнання народно-традиційної і професійної культури всіх українців, з'ясування їх етнопсихологічного стану, або ментальності. Адже успіх будь-якої справи значною мірою залежить від рівня комфорту в духовному космосі, психічної настроєвості. А тому, задаючи темпи реалізації сьогоднішніх програм, треба враховувати особливості української душі з погляду об'єктивних геоетнічних обставин.

Незнищенність українського етносу вповні проявилася в еміграції. Взявши зі собою духовну спадщину отчого краю, українець турботливо плекав її на чужині. Найбільшу увагу до традицій проявляла трудова сільська еміграція, як творець і носій етнокультурних традицій.

Феноменально багата українська обрядовість мала особливість активного компонента життєдіяльності. Виникнувши як зв'язок, як синтез духовного і матеріального у процесі буття, вона нарощувала стійке національне кліше. Обрядовість стала капіляром світоглядного і духовного живлення національних вікових контактів.

Упродовж століть боротьби за збереження ідентичності свого, вже освоєного, соціокультурного простору, виробився певний психоповедінковий стереотип, насамперед, у мобілізації протидії політичному, духовному, культурному, фізичному насильству наїзників.

В інших геополітичпих умовах, іншому етнокультурному масиві справіку набуті риси характеру козацько-вольового типу змушували до спротиву іноетнічному поглинанню. Особистісна і національна пасіонарність спрацювала у повну міру. Усвідомлюючи належність до історичного народу, який витворив свої культурні цінності, що стали органічною часткою його духовного єства, українець не міг безслідно розчинитися в чужому середовищі. Завдяки досить високому культурному рівню він був здатний опанувати ситуацію і, володіючи вольовою зосередженістю та спрямованою наполегливістю, що характерна високоорганізованим колективам, досягти бажаного результату — адаптуватися у будь-якому географічному і соціальному середовищі.

Новітній етап української історії, уже як Держави Соборної, на жаль, позначений активною фазою міграційного руху, можливо не настільки масовим,

як у минулі століття. Соціально-побутова невлаштованість при відсутності стратегічної програми і продуманих механізмів та засобів виходу українського суспільства із стагнаційного радянського стану, встановлення цивілізаційних орієнтирів і стандартів життя населення західноєвропейських держав викликало нову хвилю відтоку з країни працездатних осіб, багато з яких високої інтелектуальної підготовки.

Владні чинники не зуміли організувати суспільний розвиток так, щоб зменшити відтік трудових та інтелектуальних національних ресурсів; не було старань, і далі немає, щоб створити сприятливі умови, систему заохочувальних заходів з метою припливу важко заробленого капіталу для ефективного його використання в українському ринковому середовищі на користь власників цих нагромаджених коштів. У цій ситуації важливою може бути участь громадськості у змушенні владних чинників реально реагувати на суспільні потреби у частині всебічної опіки міграційним процесом.

Учені Інституту, розпрацьовуючи разом із вченими багатьох країн світу теоретичні і методичні підходи, дослідження реальних спонук виникнення масових міграцій, заодно звертають увагу на створення адаптаційного психоемоційного клімату переміщених осіб в іноетнічному середовищі. Запропонована наука дає змогу досить повно проникнутися реальною суспільною проблемою — сучасним заробітчанством у його найрізноманітніших проявах — соціальних, морально-етичних, суспільно-політичних, етно-культурних, світоглядних. Важливо, що до цієї проблеми залучаються вчені, наукові висновки і пропозиції яких можна вважати найбільш об'єктивованими.

Актуальним у сучасну динамічну епоху, враховуючи всебічну комунікативну забезпеченість, є наукове охоплення суб'єктів міграцій, які потрапляють в іноетнічне середовище, особливості їх адаптивного процесу, зокрема психічного, етико-морального стану. Новітні комунікативні засоби, полегшені регламентовані умови міждержавного переміщення, гуманізація правового забезпечення із увагою до прав і обов'язків особи тощо, принципово змінюють природу міграційного руху. Формується філософський погляд на цілісну ситуацію, пов'язану з психологічним дискомфортом іноетнічного середовища, напругою світоглядного сприйняття і пристосування до ще непізнаних і неосвоєних традицій буття. Якраз увесь спектр усвідомлених і рефлексивних реакцій мігрантів намагаються з'ясувати вчені відділу соціальної (соціокультурної) антропології Інституту народознавства НАН України. І багатьом цим аспектам присвячений спеціальний випуск журналу «Народознавчі зошити», вдало залучивши поважних іноземних дослідників.

Роман Кісь анонсує своє розуміння і потребу у виокремленні філософії смислів, у найширшому контексті, як сучасний науковий проект. Надто вагомо змоделювати бачення особи, особистого «я» у просторі смислів, маркерів і абстракцій. Культуротворення, на думку вченого, відбувається різноманітними засобами індивіда для життєствердження, що посилює, доповнює смислову мережу.

Органічність буття особи і спільноти як своєрідний феномен, який сповна виражається у категорії «етнічність», представлена Петром Чорнієм. Осмислюється зміст поняття, його функціональне навантаження у різних соціальних, суспільних площинах і просторі.

Теоретичні та методологічні засади вивчення соціодинаміки глобального у міграційних рухах відображено у матеріалі Ігора Маркова. Звернена увага на динаміку транснаціональних міграцій.

Практика спеціальних тематичних випусків журналу сприймається читачами, оскільки у них насвітлюються різноманітні підходи до суттєвих етнологічних проблематик.

Передмова

Марія МАЄРЧИК,
Ігор МАРКОВ, Світлана ОДИНЕЦЬ

У ПОШУКАХ СОЦІАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ В УКРАЇНІ

Відділ соціальної антропології Інституту народознавства НАН України — перший академічний осередок краю в окресленій науковій царині. Програма цього Відділу визначає соціальну антропологію як науку, що досліджує людину і середовище її буття в поточному та історичному часі за допомогою методологій, що формуються на пограниччі багатьох дисциплін (етнології, історії, соціології, лінгвістики) і суміжних галузей (мікросоціології, соціолінгвістики, наратології, критичного дискурс-аналізу, різноманітних відгалужень комунікативістики тощо). Соціальну антропологію визначає прямування до інтерпретативного, критичного і постмодерного бачення культури, формування моделей до розуміння її феноменології.

Особливістю інституалізації соціальної антропології в Україні є те, що вона відбувається уже не в міждисциплінарний, а в постдисциплінарний період розвитку науки (Дж. Уррі), — коли скасовуються раніше укладені схеми наук і дисциплін. Поєднання методів і методологій з різних наук у постановці та розв'язанні аналітичних завдань, характерне для міждисциплінарних підходів, переходить у постдисциплінарні дослідження, що формуються як інтелектуальні відповіді на соціальні виклики. Концепти та інструментарії для досліджень укладаються на пограниччі (на маргінесі — Дж. Уррі) дисциплін і стають результатом інтеграції зусиль учених, що зосереджуються на переважному вивченні «явищ», а не «структур», а в соціальній антропології переходять від дослідження «статусів» до вивчення «сутностей», які розкриваються через зміну ідентичностей (або їх осягнення) у динаміці.

Ця динамічна парадигма бачиться стрижневою для об'єднання відмінних за тематикою та способами проведення досліджень у спільне, соціально-антропологічне русло; вона лягла в основу укладання цього номера «Народознавчих зошитів».

Праці наших авторів охоплюють теми і концепти, характерні для соціальної антропології як метадисципліни та різних її напрямів. Одним із них є трансформація соціального середовища людини в умовах глобалізації. Теорії та методи досліджень цього напряму формуються, зокрема, через вивчення міграцій. Адже, попри інші знані прояви глобалізації — торгівлю, комунікативні технології, фінанси і туризм — сучасні міграції виступають соціальним відображенням глобалізації, її найочевиднішим прикладом у сенсі пов'язаності людини з рештою світу (Б. Рубл). Відтак, низку праць наших авторів присвячено концептам, методам та результатам емпіричних досліджень,

що пов'язані із взаємодією цих двох феноменів — глобалізації та масових міграцій. До прикладу, статті Піркко Пітканен, Мустафи Аксакала та Світлани Одинець стосуються функціонування транснаціонального соціального простору, витвореного, зокрема, через міграції. Зазначені автори працюють із концептом транснаціоналізму в трьох вимірах: освітньому, дослідницько-методологічному та у вимірі формування і репрезентації соціальних ідентичностей.

Міграційні рухи, щоденні транснаціональні зв'язки та активності породжують освітні простори, що перетинають географічні, політичні, соціальні чи культурні кордони, формують середовища навчання, що поєднують кілька національних держав. У практичному сенсі, збільшення транснаціональної міграції разом з глобалізацією змушує освітні установи переглянути свої нинішні стратегії і практики у напрямі надання людині усіх необхідних компетенцій для повноцінної життєдіяльності у мультинаціональних та мультикультурних робочих та побутових середовищах.

Чи не першою з них стає міжкультурна компетентність. Навчання міжкультурної компетентності професорка Університету Тампере (Фінляндія) Піркко Пітканен описує «як процес, що розвивається через критичні зустрічі з культурами і за допомогою діалогу». Такі зустрічі виявляють, що люди можуть не розуміти деяких виявів поваги або відкидають те, що для інших означає однакове ставлення. Намагання зрівняти всіх учасників перед тим, як інтегрувати їх до освітніх ініціатив у межах транснаціональної співпраці, є культурно чутливим.

Професор Пітканен вважає, що знайомство з різними культурними практиками передусім допомагає виявити наші культурні самоочевидності. Відтак, підсумовує дослідниця, перехід від етноцентристського світогляду до глобальної обізнаності вимагає значних поведінкових змін. Вони не вимагають від нас пристати на точку зору інших культур, чи певної адаптації цінностей іншої культури. «Це, радше, означає, що ми маємо вивчити наші пріоритети та чітко визначити, як нам, таким різним, найкраще разом мешкати і працювати».

Доктор Мустафа Аксакал, дослідник Університету Більфольда (Німеччина), зосереджується у своїй статті на методології аналізу транснаціональних соціальних просторів. За вихідну позицію свого підходу автор бере процеси розвитку окремих територій, залучених у транснаціональні процеси, а також зворотний вплив цих процесів на спільноти мігрантів. Найкращим способом вивчення розвитку на цьому рівні доктор Аксакал вважає мультилокальне транскордонне дослідження, що допомагає у вивченні мігрантських та немігрантських соціальних просторів, транснаціональних практик та процесів.

Проте, як показують результати проведеного автором дослідження міжнародного підприємства «Касканія» у штатах Сакатерас (Мексіка) та Каліфорнія (США), зв'язок між транснаціоналізмом і розвитком часто включає численних соціальних акторів, що мають відмінні логіку та практики. Тому, замість зосереджуватись на єдиній транснаціональній одиниці аналізу, необхідно включити в нього засадничі одиниці дослідження, які д-р Аксакал називає множинними одиницями аналізу, до яких входять також і нетранснаціональні актори. Найбільш адекватною формою методологічної процедури проведення якісного транскордонного дослідження, базованого на множинних одиницях аналізу, є «методологія одночасних парних взірців» В. Маццукато, що вивчає транскордонні транзакції акторів «з усіх сторін та в реальному часі» (Мацукато), та метод мультилокальної етнографії.

Стаття співробітниці нашого Відділу Світлани Одинець, яка проводила ґрунтовні якісні дослідження сучасних українських мігранток на півночі та в центрі Італії, фокусується на репрезентації їх національної та етнічної ідентичностей. При цьому українські жіночі мігрантські спільноти розглядаються авторкою через реконструкцію значень і смислів «приналежності до українства» у динаміці транснаціональних соціальних взаємодій.

З іншого боку, результати досліджень С. Одинець підтверджують зауважений дослідниками феномен несподіваного відродження етнічності, та плекання відмінностей в умовах глобалізації з її «всюдисущістю масової культури, діяльністю соціальних медіа та інформаційних мереж» (Е. Мак Грю). Етнічність стає ресурсом формування ідентичностей українських мігранток у динаміці соціальних співвіднесень.

Загалом дослідження життєвих траєкторій українських жінок в Італії є лише одним з напрямів у перспективі глобальної тенденції зростання *самостійних жіночих міграцій*. Ця тенденція стосується реконструкції соціальних відносин загалом. І тут ідеться не тільки про зміну становища жінки у цих

відносинах, але про «людину мобільну» і, у зв'язку з цим, про те, як реалізують себе монади людського буття — особистість, спільнота — у всіх її вимірах. «Людина мобільна» є викликом «суспільству» і «соціетальності» (термін Т. Парсонса), а найперше, — викликом для сучасної Європи, яку, за визначенням Майкла Геффернена, характеризує «цупка територіальність», і яка незмінно залишається сумою «територіальних суспільств».

У зв'язку з цим звертаємо увагу читачів на статтю Оксани Іванкової-Стецюк, яка розглядає цікавий феномен комунітаризації суспільно-релігійного життя, спричинений новітніми зовнішніми міграціями українців у поєднанні з відродженням релігійного життя в самій Україні після падіння тоталітарно-комуністичного режиму. Наукова розвідка О. Іванкової-Стецюк є єдиною на сторінках нашого видання публікацією про формування соціальних спільнот мезо-рівня в умовах транснаціоналізму та глобалізації.

Міграційні дослідження є одним із важливих напрямів спеціалізації співробітників нашого Відділу і його міжнародної наукової співпраці. Вони репрезентують Інститут народознавства і Україну у великому міжнародному проекті «Транснаціональна міграція в перехідний період: трансформативні характеристики тимчасової мобільності людей» (Transnat ionalmigrationintransition: transformativecharacteristics oftemporarymobilityofpeople) — EURA-NET (2014—2017), що виконується в 11 країнах Європи та Азії Консорціумом дванадцяти університетів та дослідницьких центрів з обох частин континенту (координатор проекту — Університет Тампере, Фінляндія, проф. Піркко Пітканен).

Ще одним напрямом міжнародної співпраці Відділу у царині студій над міграціями є дослідницький проект «Міграції сільського населення в регіонах, що втрачають сільськогосподарські функції: порівняння гірських районів Малопольського воєводства та Львівської області». Тут проект представлений статтею співробітників Аграрного університету ім. Гугона Коллонтая в Кракові д-ра Пьотра Циманова та Агнєшкі Пьотровської «Вплив земельного роздроблення в Південно-Східній Польщі на міграційні настрої сільського населення». Інша публікація на міграційну тему — стаття аспіранта Відділу соціальної антропології Станіслава Федорчука «Трудова міграція з Галичини та Волині до вугільних копалень Донбасу (жовтень 1939 — січень 1940) на прикладі майже незнаної сторінки історії перших місяців совєтської окупації західноукраїнських територій у складі Польщі, розглядає характерний для тоталітарних режимів XX століття, а, зокрема, СССР, феномен насильних переміщень населення.

Дослідження сучасних міграцій пов'язані з реконцептуалізацією ключових для відповідних галузей гуманітаристики і визначальних для соціальної антропології понять, як соціодинаміка, етнічність, повсякденність. Важливе значення у становленні сучасної соціальної антропології мають гендерні студії. Усі зазначені напрями презентовані у цьому числі «Народознавчих зошитів». Так, доктор Руслан Савчинський пропонує авторську модель-ескіз соціального простору та механізми його соціодинаміки на основі синтезу положень П. Бурдьє, П. Штомпки, Н. Лумана, інших відомих соціологів. А доктор Ігор Марков окреслює зміст основного концепту (соціодинаміки), спираючись на авторські дослідження процесів зовнішніх трудових міграцій українців та положень дослідників глобалізації, соціальних мобільностей та міграції. Петро Чорній у статті про феномен етнічності в сучасному науковому дискурсі звертає увагу на некоректність поняття «етнічна територія» і розглядає етнічність у динамічній парадигмі. «Етнічна територія» — це не якийсь усталений географічний простір, а *процес поширення* на ньому певної культури, яка проявляє свою етнічність лише у взаємодії з іншими культурами. При цьому етнічна культура розуміється автором не як «щось, що ми маємо», а як «щось, що ми робимо». Відзначене П. Чорнієм, услід за відомими дослідниками глобалізації, етнологами та міграціологами, відродження етнічності, наперекір прогнозам про її поглинання глобалізацією, дає змогу говорити про конструювання і реконструювання етнічних ідентичностей в динаміці соціальних взаємодій в умовах глобалізації. Звідси, продовжуючи Петра Чорнія, можна додати, що етнічність стає важливим методом дослідження людини у безпосередніх («реципротних») соціальних відносинах — поза межами соціетальності.

Окреслення антропології повсякденності в українській гуманітаристиці останніх десятиліть і його диференціація щодо «всеохопного етнологічного побутописання» стало предметом наукової розвідки Оксани Годованської. Авторка розглядає повсякденність з історичної, філософської, соціологічної перспек-

тив, — у контексті створення власної міждисциплінарної методології для подальших досліджень. І тут вирішальним засновком стає проведене О. Годованською розмежування між побутовою етнографією і соціально-антропологічним розумінням повсякденності. Якщо для першої характерне зосередження на матеріальному, предметно-речовому забезпеченні життєвих потреб, елементах духовної культури, що разом формують повторювані «структури повсякденності», — то у центрі останнього є людина у щоденних взаємодіях з іншими людьми, співвіднесення приватного існування людини з історичною динамікою. В полі уваги дослідниці повсякденності — прагнення зрозуміти чинники побутової поведінки конкретних людей з огляду на норми та цінності досліджуваної культури.

Стаття Оксани Кісь про використання методу усної історії у феміністських студіях Західної Європи та Північної Америки і тенденції розвитку усної жіночої історії у постсоціалістичних країнах та Україні видається дуже вдалим способом для осмислення ролі гендерних досліджень у становленні соціальної антропології. З огляду на зростання ваги соціальних інтерактивностей над інституалізованими ієрархіями у формуванні змісту історичного процесу феміністичні студії методом усної історії є ключовими для розвитку соціальних наук (на рівні постановки проблематики, розвитку методологій). Метод засадничо спрямований на те, щоб «почути голос жінки в історії», передбачає саморефлексивність дослідника, егалітарність стосунків дослідника і респондента у проведенні інтерв'ю як визначальні для розвитку голістичного підходу в науці. Феміністичні усно-історичні дослідження формують антропоцентричну спрямованість історії та соціології. Феміністичні студії методом усної історії, через їх зосередженість на почуттях, переживаннях, а не лише «фактах», спонукають суспільствознавців переходити до роботи з подіями і явищами в динамічній перспективі розуміння ідентичностей та їх змін і такої ж динамічної інтерпретації соціально-історичного процесу.

Ще одна стаття про метод усної історії у наших «Народознавчих зошитах» авторства дослідниць Університету Адама Міцкевича в Познані Магдалени Ляхович та Агнєшки Смольчинської дає розгорнуту панораму розвитку цього дослідницького методу в Польщі у другій половині XX — першого десятиліття XXI століття, а також використання усної історії в документальних та освітніх проектах. Стаття спонукає до формування цікавих напрямів розвитку антропологічних досліджень та використання архівів усної історії.

Методології антропологічних досліджень у нашому числі журналу репрезентовані також публікаціями, що є зразками або описами використання дискурс-аналізу, візуальних та кількісних методів. Стаття Марії Маєрчик «Фольклористика, романтичний націоналізм і сексуальність: теоретичні аспекти вивчення історії записів сороміцького фольклору» є зразком конструктивістського постмодерного аналізу, конкретніше — дискурс-аналізу, історії фольклористики та етнографії у сфері вивчення сороміцького фольклору та інтимності. Авторка акцентує на відмінності «сороміцького» як слова народного, донаукового походження, і «сороміцького», «сороміцького фольклору» як термінів та наукових категорій. Останні, за визначенням авторки, є конструйованими поняттями, смислова рухливість яких обумовлювалася зміною панівних дискурсів ідеологій, режимів знань і влади. Звідси, робить висновок авторка, «навряд чи можна вважати «історією сороміцького фольклору» просто лиш історію запису та публікації текстів, які ідентифіковані як сороміцькі тими, хто шукає, на сороміцький фольклор... Історія сороміцького фольклору має писатися з позиції аналізу дискурсів, що цей фольклор конструюють».

Іншим прикладом дискурс-аналізу в нашому виданні є стаття Анни Трофімової, у якій на прикладі матеріалів журналу «Український тиждень» проаналізовані конструювання відносин в українському медіадискурсі. Авторка доходить цікавого висновку, що відносини між працедавцями і працівниками не мають окремішньої рамки у суспільному дискурсі і вписані у нього як випадок ширших вертикальних відносин між суб'єктами влади і «народом» як об'єктивованою групою. Частковою альтернативою цій жорсткій патерналістській рамці є дискурс фаховості, який, проте, не заступає відносин суб'єктності та партнерства між сторонами відносин праці, ніяк не представлених у медіадискурсі УТ. Неструктурованість останніх, як випливає із висновків А. Трофімової, вказує на відсутність соціального ґрунту для зміни згаданої патерналістської рамки відносин праці, відносин влади і суспільства, — як і стислого зв'язку між цими двома сферами.

Візуальні методи антропологічних досліджень презентовані публікацією Вікторії Дмитрюк та Олександра Прігаріна «Етно/фотографія в антропологічних

перспективах: про методи опрацювання приватних зібрань». В умовах глобалізації та розвитку комунікативних технологій візуальна антропологія набуває прав громадянства поряд із антропологією наратологічною. Сформульована таким чином авторами під час доповіді на Методологічному семінарі нашого Відділу перспектива візуальних методів спонукає замислитися над еволюцією фотографії, інших технологічних засобів візуалізації — від «фіксації» (пам'ятних подій у житті, людини «в образі епохи») до засобу формування образів (часто «деприватизованих») поточного спілкування. Відтак, подальший розвиток технологій візуалізації комунікацій і їх зворотного впливу на людину і середовище спілкування стає окремим напрямом антропологічних досліджень.

Кроком до постдисциплінарності соціальної антропології можна назвати статтю Данила Судина «Евристичний потенціал вивчення повсякденності з допомогою кількісних методів», у якій автор, використовуючи базу даних *EuropeanSocialSurvey* за 2010 рік, обгрунтовує успішність використання кількісних методів для вивчення повсякдення у ситуаціях, нечутливих для якісного інструментарію, коли причини тих чи інших дій та практик залишаються поза наративами респондентів.

І на вершині «динамічної парадигми», покладеної нами в основу соціально-антропологічних студій, перебуває «рух смислів», опрацьований філософською антропологією Романа Кіся, представленою у цьому виданні публікацією під назвою «Окремішнє «Я» і світ смислів». Речі «осушуються» для нас, коли вони наділяються нами певними смислами, — вважає Р. Кісь. Ми маємо справу не з речами, а з нашими уявленнями про них (смислообразами). Таким чином, ми живемо не у світі речей, процесів і явищ, а у світі смислів, їх конфігурацій, інтерпретативних моделей, способів тлумачення і оцінок. Смисли неохопні нашою свідомістю, але, водночас, вони нюансують, структурують наші переживання. Модусами смислоруху є різні форми сенсокінезису (динаміки руху смислів і смислових конфігурацій, у яких взаємонаповнюються смисли). Основоструктурою культури є не форми втілення культурної діяльності, а смислові мережі.

Сенсологія Р. Кіся є однією з версій феноменології Е. Гуссерля, доповненою філософією смислу. За Р. Кісем, феномен — це «пасмо» смисловідношення. Гуссерль розробив учення про інтенційність свідомості: вона не існує інакше, як в унапрямленості на інтенційні об'єкти. Р. Кісь поглибив це розуміння поясненням, звідки виникає інтенційність: саме спонтанна «гра смислів» унапрямлює думку.

В основу структурування антропологічних «Народознавчих зошитів» ми заклали принцип руху нашої наукової спільноти до утвердження соціальної антропології в Україні. Контури цього руху вміщаються в трьох складових, якими визначається існування науки як такої: 1) опрацювання концептів і теорій; 2) робота з методами; 3) проведення емпіричних досліджень.

Кожна наукова стаття є співвідношенням усіх трьох компонент. Водночас, тексти, які надійшли до нашого редакційного портфеля, дають змогу досить чітко поділити їх на ті, що сфокусовані на формуванні/розвитку теорій чи розширенні функціонування певних, уже відомих концептів; виведенні чи застосуванні методів та методологій досліджень відповідних напрямів; а також ті, що присвячені підсумкам конкретних емпіричних (польових, архівних) досліджень.

Загалом, зміст цього випуску «Народознавчих зошитів» відображає три динамічні складові діяльності Відділу соціальної антропології: становлення дослідницької спільноти, напрями та способи її діяльності; проектно-тематичні активності; розвиток наукових комунікацій (рубрики «Рецензії», «Наукове життя», що містять інформацію про наукові проекти, методологічні семінари Відділу, наукові конференції, міжнародні зустрічі.

Редакція висловлює вдячність директору Інституту народознавства, академіку НАН України Степану Павлюку та професору Роману Яціву, які щиро підтримали ідею випуску окремого номера «Народознавчих зошитів», що відображатиме діяльність новопосталого осередку соціальної антропології, надавали редакції постійну підтримку у підготовці видання. Висловлюємо пошану і вдячність співробітникам науково-технічного центру Інституту та його керівникові, пані Ірині Чмизі, що кваліфіковано забезпечили процес підготовки видання до друку.

Редакційна підготовка «Народознавчих зошитів», об'єднаних ідеєю становлення соціальної антропології як окремого напряму наукових досліджень в Україні, відбувалася за активної і самовідданої участі всіх наукових співпробітників/ць Відділу і є результатом нашої спільної роботи.

В добрий час!

ЕҐО-ІДЕНТИЧНІСТЬ

Роман КІСЬ

ОКРЕМІШНЄ «Я» І СВІТ СМИСЛІВ
(уривки із нової філософської книги)[1]

текст друкується в авторській редакції

Roman Kis

SINGLE «ME» AND THE WORLD OF SENSES
(analects from the new philosophic book)
a text is printed in the author editorship

The author develops the core idea of his earlier works in fundamental sensology. The article claims that universes of sense, which are mental representations of life-worlds, are in complex and mutually determining dynamic of «here-and-now» meanings; and further — the utmost meanings; and ultimately — the Supreme Meaning. The act of existence of our Self consists in the fact, that the Self is determinative generative power of meanings and networks of senses. My self-being as well as co-being and co-presence with Others are fulfilled through a sense-kinesis. The networks of meanings generated by individuals (owing to their sense-generating activities and interpersonal spaces of meaning) form the basic structure (substratum) of all the processes of culture-making.

Keywords: single individual, sense-kinesis, configurations of senses, being, co-being, interpersonal relations, Other, Face of Other.

Едмунд Гуссерль (насамперед у своїх «Картезіянських роздумах» та в инших творах) вважав: те, що *існує-для-свідомости уконституйовується у ній самій*. Наша *жива свідомість є тому первинною данністю, — тією першореальністю, яка уфундовує геть усі смисли, — і смисли речей, і смисли умоглядних конструктів, і смисли фантазмів, ба навіть і смисли «фіктивних» симулякрів... Ці останні хоча й поза-референційні і не мають десиґніфікаційної сили, проте також можуть посідати свою більш-менш увиразнену смислоносність та бути за-лученими у ви-будову смислових світів саме яко необхідно включені у тотальну гру смислів. Отож така первинна даність свідомости (її на-даність-Мені та самій-собі-і-для-себе) здійснюється у повсякчаснім самоуконституйовуванні свідомости. Тут йдеться вже навіть і про самі способи ви-окремлювання (удискретнювання) інтенціональних об'єктів, — їх «ви-кроювання» із допомогою фреймів перцепції (які теж є вже частиною Мого ідіоіндивідного досвіду). Йдеться тут також і про залученість попередніх предиспозиційних налаштованостей та атит'юдних (теж посутньо сенсоутворювальних!) «готовностей», — (готовностей «ЗА»; або ж готовностей» ПРОТИ)...* Світ *удоступнюється-для-нас (являється-для-мене- у — з'яву)* саме у феноменах тільки тому, що ми спроможні «по-двоювати» цей світ у смислах, — вибудовувати свої власні смислові світи. Саме завдяки сенсотворенню (зокрема завдяки на-ділянню речей і розмаїтих так званих «фактичностей» ***смислами*** можливим стало саме вже ви-окремлювання речей (ви-будова їх «окремішности»,

[1] Перший більш-менш розлогий шкіц до сенсології (а це були ще маловсистемнені розмірковування із різних окремих питань теорії смислу) я майже пунктирно окреслив був у філософському щоденникові «*Квадрига*» (Львів, 2010); далі у світ з'явився мій спеціяльний трактат в дусі трансдисциплінарного потрактування фундаментальної сенсології *«Дискурс — дискурсодія — сенсоутворювання. Вступ до філософії смислу» у межах моєї ширшої книги «Як зупинити розукраїнювання України? — Львів, 2012); нарешті позаминулого — 2013 року — видрукуваний був мій філософський трактат «Сенс сенсоутворення. Впровадження до філософії смислу». Мої загальні підходи до теорії смислу та перший начерк такої теорії вдалося було нашкіцувати в первісній версії під час розробки та здійснення маґістерських проґрам із* ***соціолінгвістики культури*** для маґістрантів-культурологів (протягом 2001—2003 років) у Центрі розробки маґістерських проґрам Львівського університету.

їх «удискретнювання») — їх ви-різняння-роз-різнювання «на тлі» тотальної континуальности всього сущого. Сущості не по-кладені-перед-нами і не виставлені світом, а буквально ***ви-тягнені-у-з'яву-для нас (для Мене, для Тебе, для Неї) через їх сенсо-на-діляння та через «на-кидування» (проекцію) на все, що самобуттює в реґіонах не-Я; — накидування моїх фреймів сприймання та мого досвіду «сеґментування» та катеґоризації світу, — аж до самих способів тлумачення світу (так званих інтерпретативних моделей)...*** Буття, яко буття сущостей, отож, начебто по-ставляється для нас самим світом *безпосередньо...* Така щосьність навіть і тоді, коли посідає дійсну свою субстанціональність у тім, що належить до «реґіонів» ***не-Я*** *та абсолютно* співодночасно *із миттю своєї феноменологізації-для-мене, пере-творюється у можливий вже «фокус» моїх зараз-та-ось-інтендувань. Саме в таку мить уможливлюється «на-цілювання» моєї свідомости на предмет, який вже «о-сущився» яко конструкт «передо-мною», — у полі вже уможливленого відрефлексовування-споглядання предмета, як* ***окремої*** *щосьности (предмета, який о-сущився-для-мене через його з'являння у з'яву).* Те, що навпроти-нас (виставлене; по-ставлене «світом») *насправді ви-окремлюється (яко ви-окремлене самим актом сенсо-на-давання)* із неперервної тяглости та із континуальности співдій та із тотальної співзалежности (і спів-на-лежности) буттювань, віртуальних буттювань та ніщоти не-буттювання (всередині співбуттювань); а також «матеріальних» фюсіс-аспектів (гілетичних елементів) реґіону, що цілком приналежний до того світу, що є світом *не-Я*. Йдеться про *не-явлений (не- осущений-для-мене* світ, який тільки дуже та дуже *почасти* удоступнюється активностям Моєї свідомости та нашим смисловим світам. *Усвідомлювання буттювання розпочинається в буттюванні свідомости: смислоносні потоки думок і переживань майже буквально на-шаровуються на життєсвіт, який, водночас, є (стає) світом мого життєтворення та більш-менш о-смислюваним (до певної міри навіть і реґульованим із допомогою мого думанням та мого сенсотворення) світом-співбуттювання-з-Иншими... В онтичному плані життєтворення тотожне смислорухові, оскільки кожна моя життєдія (навіть абсурдна) є смислоносною, смисломаніфестувальною та смисло-орієнтувальною тощо.* Сама життєдія (у тім числі мовленнєвий акт та — ширше — акт дискурсивний) «вплітається» у смислову текстуру життя та життєвого середовища. Врешті-решт, ***саме у надрах дискурсивних практик*** (які завжди є частиною соціокультурних взаємодій — у тім числі рольових та символьних інтеракцій — за участю усіх дійовців та під впливом багатьох инших коситуативних чинників — ***випрацьовуються та ре-продукуються дійсні смислові конфіґурації.*** Ось чому, між иншим, я люблю називати живі дискурсивні практики (що занурені у сам життєсвіт, у саме співбуттювання) ***фабриками смислів.*** Ці ж самі живі дискурсивні практики буквально «в-балакують» — втовкмачують у нас (принаймні у дуже значній мірі) і нашу ідентичність (зокрема і щось вельми посутнє у моїй *EGO — ідентичності*) і наші «підступи» до *«в-ходження» — percтання у смислові мережі (що і є моєю* ***енкультурацією*** — моїм залучуванням у культуру та до співучасти у культурі).

Мав, безумовно, рацію М. Гайдеґґер, коли зазначав, що дух людини не є річчю, що «відображає» явища яко моменти зовнішнього світу. Як слушно зазначив був один із послідовників М. Гайдеґґера (і водночас прихильник феноменологічного бачення) Ян Паточка, людина саме завдяки своїй унікальній розімкнутості «надає можливість сущому виявляти себе таким, що існує, бо єдиним в його *бутті тут* є присутність розуміння того, що означає *бути*, можливість, яку речі самі по собі не мають і яка не має для них сенсу прийти до свого буття, тобто стати феноменом, проявитись» [11, с. 209]. Суще не просто «*є*» *тут*: воно може про-явитися саме тому, що людина (яко єдине творіво, яке розуміє, що означає «*є*», і що означає «*бути*» (а — отже — і є відкритою до того *що* є та *яким чином — як — є*) здатна оприсутнювати і феноменологізувати суще, — упорядковувати, структурувати і водночас трансформувати хаотичність сущого... Але — додам я — «на-кладаючи» на *це* («*ось це*», — тобто на уже феноменологізоване суще) мапу із більш-менш виразними «координатами» смислів та смислевідношень, — у тім числі і смислів певної співприсутности (чи навіть і смислів *прагнення-до-співпричетности, спрагу успівпричетнювання*). Йдеться про співпричетність із тим, що явлене людині у смислах, у смислеобразах, у смислезнаках... Навіть і у невиразних слідах та у слідах слідів моїх «зустрічей» із феноменами, із людьми, із

текстами, із інтертекстуальними «відлуннями» усіх цих слідів та карбів... Або ж, як це писав був Гайдеґґер з иншого приводу — у висліджуваннях цих слідів, коли ми несподівано для самих себе можемо бути припровадженими до Божественного сліду, — до далеких відлунь Першооснов Буття...

Уявлення про «мапу смислів»[2], що накладається на те, що «*піддається» з'являнню у з'яву*, нагадало мені чудовий образ-метафору (образ, що має пряме відношення до нашої проблематики) знаного американського філософа Джорджа Сантаяни: «...навіть у найнеспокійніші миті у глибині душі ми не перестаємо мріяти, реальний світ залишається ледь окресленим контуром на тлі хаосу і смути. Наші логічні побудови панують над досвідом тією ж мірою, якою *шахівниця паралелей, меридіанів* панує над морями і океанами. Вони *спрямовують наш корабель, але не керують хвилями* (виділення моє. — *Р. К.*), що завжди в русі, незалежно від нашої спроможности плисти по них до обраних цілей» [13]. Щонайменше дві ідеї Сантаяни тут вельми важливі для нас... *Перше*. Смисли (смислові мапи) виконують сенсоорієнтувальну функцію серед «нуртів» і «звихрень» світу цього: самі траєкторії смислоруху є водночас нашими сенсожиттєвими «меридіанами» та «паралелями», що, власне, допомагають нам в-ходити у відкритість світу. Вони і є тією відкритістю, що *уможливлюючи зустріч із дійсністю у з'явленні-її-для нас яко з'яви*. Яко з'яви, що виокремлена, ідентифікована і придатна до розпізнавання у цій своїй відносній дискретності, у-порядкованості, відносній сиґніфікативній о-кресленості і психокультурній трансформованості (перетрансформованості): о-смисленості, пережитості (яко частки досвіду), потрактованості-оціненості, а, відтак, можливо, і подальшій реінтерпретованості, подальшій включенності в инші картини світу та у заново-видозмінені (зі зміною ґерменевтичного кола досвіду; зі зміною конфіґурації смислових аґломератів; зі зміною епістеми; в залежности також від ідіоіндивідуальної — часто оказіонально-несподіваної комбінаторики — творчої вільної гри смислів у філософа, літератора, чи митця взагалі тощо). *Друге*. Міра нашої «за-нурености» у дійсність (явленість-для-нас світовости цього світу) є лише нашим зануренням у ту смислову «оболонку», яку ми «наростили» на дійсність яко *саме цю дійсність* (дійсність-явлену-нам) із її *що?* та її *як?*

Чи з'ява сама з'являється? Чи можна — як це гадає Мартін Гайдеґґер — вважати саме мову криницею Буття? Що ми можемо в-бачати у глибинах буття, зазираючи у (крізь) роз-верзлість цієї «криниці»?... Може десь «там» (а Буття, знову ж таки, годі втиснути у рамці мовного дейксису тут-там — ще далі, або ж деінде — у рамці нашого топосоморфного мислення з його повсякчасними метафорами простої трьохмірної — макроскопічної — локативности... etc... etc...) не сама основа світобуття, а лише — хлюпотіння — перетікання затемнених (утаємничених для свідомого cogito) смислевідношень? Мерло-Понті теж вважав (як і М. Гайдеґґер), що наша відкритість до світу не просто структурується мовою, але також і трансформується з її допомогою. Але і в Гайдеґґера і у феноменолога Мерло-Понті бачимо субстантивацію мови і мовлення... Насправді самі способи ви-явлення явленого орґанізуються («стягуються докупи», уконституйовуються яко відносна окресленість лінґвоконструктів (лінґвоконцептів), імажинацій, ейдосів, символів, емоційних пульсацій, патернів думання — у їх єдности та динаміці через щонайскладнішу гру смисловідношень, через оте «хлюпотіння смислів» у глибині Криниці буття, а не через устійнено-тривкі решітки вербальних конструкцій та граматологічно-логічних відношень... Те, що ми иноді приймаємо за глибинні «голоси» Криниці буття є насправді лише від-лунням наших власних «голосів» — думок, уявлень, тонких смислових осциляцій — та виходу за береги нашого власного мовомислення, наших власних хотінь (теж «скоординованих смисловими меридіянами») у відкритости цієї

[2] Тут доречним буде також згадати мудрий вислів філософа Кожібського, що «мапа — це не територія». Смисли з допомогою яких ми даємо собі раду у цій дійсності не є самою дійсністю. У-діляючи певні смисли речам, нашим стосункам і так званим по-діям ми водночас *перепере-будовуємо ці речі; ці наші стосунки, ці так звані події та явища*...Певні смислові конфіґурації спроможні навіть уфундовувати та устійнювати-усталювати значні фраґменти моєї картини світу і — в такий спосіб — трансформувати моє світобачення, моє світопереживання, ба навіть і ставати ***дійсними реґулятивними чинниками щодо самих моїх способів співдії та спів-належности зі середовищем та з Иншими (стосунки із цими останніми — через співуконституйовування інтерперсональних смислових світів теж стають інтегральною частиною середовища та життєсвіту).***

Криниці щодо нашого споглядання-вчування-рефлексивного за-питування...Що ми споглядаємо? Що ми переживаємо яко *Це споглядання? Дійсно, цей світ, чи наші смислові «нарости» на ньому?*

Розімкнутість буття людини у світі у світовідкритість Буття-для-людини, що оприсутнюється онтологічно за-даною властивістю людини розуміти те *що є* і *як є* (і, врешті-решт, здатність розуміти це «є» *яко існування*) уможливлюється тим, що людина посідає *специфічно людський досвід* (досвід, що теж онтично укорінений у суспільний спосіб буттювання людини) яко досвід, що орґанізується («упорядковується», структурується, набуває аксіологічної та праґматичної значущости повсякчас *за-потребуваного і «готового»* — та цінного у цій своїй готовості — *до актуалізації досвіду*). Геть все оце здійснюється через *сенсоутворювання* (ґенерування нових смислів та нових констеляцій смислів); через *сенсо-відтворювання* у схожих ситуативностях; *через об'єктивацію та акціоналізацію смислів* (їх уречевлювання в артефактах та їх за-пускання у дію); через, нарешті, *сенсопокладання* (як один із посутніх моментів ціннісно-орієнтованого життєокреслювання посутніх для нас, для кожного — для тебе, для мене, для неї — «точок перетинання» життєвих «меридіан» та життєвих «паралелей» у морях та океанах нашого (повсякчас збурюваного) життєсвіту.

Особистісна правда (яко внутрішня істина індивіда, що «стягується» — фокусується у «точці перетину» багатьох і багатьох притаманних окремішньому індивідові ідіоіндивідуальних смислових конфіґурацій) існує яко *особистісна істина* (для самого індивіда). Ця *особистісна істина* — що зазначав ще Сьорен К'єркегор — дійсно постає та розгортається лише тоді, коли сам *цей окремішній індивід (так званий **одиничний,*** або ж *single individual*[3]*) виробляє її в дії*.

Щодо діяльности уяви, то, здається, немає сумнівів в тому, що цілісне бачення процесів феноменологізації неможливе поза філософським осмисленням імажинативної активности людини. Я зазначу тут лише те, що навіть і найбільш формалізований (у формально-логічний спосіб) та раціоналізований науковий дискурс (наприклад субдискурс алґебраїчний, науковий субдискурс триґонометричний, чи то, скажімо, у галузі специфічного субдискурсу квантової механіки тощо) в самому процесі пізнання-досліджування перенаповнені і буквально «пронизані» імажинативною активністю науковців (хай навіть і так званих «чистих теоретиків»). Ще Джеймс, опонуючи Пірсові, писав був про те, що дійсний «потік життя» (полікомпонентні, багатошарові та рухливі моменти та чинники життєсвіту, життєвого середовища яко середовища уже феноменологізованого, чи, як сказав би я зараз — о-своєного, доместикованого, ментально і духовно «при-рученого» у смислах) годі увібрати у логіку, в устійнені раціональні схеми, цебто, сказати б, «зупинити» такий потік. Мені здається, що міркування Джеймса (супроти Пірса) і сьогодні суголосні із моїм сенсологічним розумінням життєсвіту (у його зв'язках для-мене-для-тебе-для-неї-для-нас) яко надзвичайно лабільних, мінливих, не застиглих калейдоскопічно дивовижних смислових рекомбінацій у їх видимих (і по-чутих) життєформах та в ситуативно-діяльнісних пере-тіканнях. Тому процитую тут трохи довший пасаж із цих міркувань: «Реальний світ, — зазначав Джеймс — нелогічний, не детермінований, і логічні терміни *лише позначають статичні позиції у потоці, який ніде не буває статичним* (виділення моє. — *Р. К.*). Точні відношення утворюють прекрасну схему, або таблицю, щоб ловити будь-які елементи екзистенційного потоку: чи не вдасться, мовляв, встромити їх (ці «елементи». — *Р. К.*) у неї... Встромити так, але ціною абстрагування цих елементів від реальности заради цілей логіки і математики. Це, може, й добре, та слід пам'ятати, що тут штучно зупиняється неперервний потік». Щоправда, окремі «бризки» із цього потоку — якщо продовжити відповідну метафору — ба навіть і цілі снопи бризок (смисли, що плавають, дифузні смисли, смисли імпліцитні,

[3] Концепт *окремішнього індивіда* (та всі філософсько-екзистенційні та філософсько-теологічні питання, що пов'язані із цим) К'єркегор проблематизує та розгортає насамперед у теоретичному контексті таких питань як: ***юрба та окремішній індивід; окремішня особа — Бог; кардинальний вибір людини — окремішній індивід.*** З огляду на те, що категорію ***«окремішнього індивіда»*** (данською мовою — den Enkelte) я свідомо запозичив у К'єркегора (хоч і суттєво трансформував — на підставі сенсологічної перспективи тлумачення *Я* та *Самости і Своякости*), проте з огляду на значущість для мене бачення К'єркегора я, все ж, подам конспективно його погляди на *окремішнього індивіда трохи далі в одній і з приміток* [25].

конверґенція смислів-що-пере-перегукуються…) — «з розгону влітають» також і в «решітку» начебто суто наукової (абстрактно-логічної) катеґоризації.

Мислитель не лише мислить: не буває цілковито стерильних, — віделімінованих від смислових коннотувань; від смислеобразів, відокремлених від «підземних» течій, чи то напівприхованих асоціатів *чистих cogitates*, чистих концептуальних побудов… Мислитель не лише мислить, — він *переживає процес мислення*… Недарма згадуваний уже Джеймс вважав, що людина є істотою, яка не лише *набуває досвід*, але й *переживає досвід* (до речі, англійське слово expearіencing має обидва смисли, а слово expecarіenced означає і «*досвідчений*» і «*той, що багато пережив в своєму житті, чи то бодай у якійсь ділянці життя*»). Емоційне, діяльнісне, експресивне, образно-імажинативне, конативно-вольове, інтенційно-унапрямлювальне (щодо самої свідомости та самої думки) не просто переплітається у смислах, але й «стягується» (стягується докупи) смислами, — увиразнюється яко феномен (яко факт, яко дія, яко артефакт, яко більш-менш окреслений образ, яко усвідомлюваний мотив, ціль, завдання, яко цінність, яко сенсожиттєвий екзистенціал) саме у смислах і через смисли. Ота «величезна квітуча плутанина життя», що нею безмірно захоплюється Джеймс (із самим осердям цього життя — із почуттям людської залучености у дійсне переживання усіх цих процесів життєвотворення, яко, зокрема, світо-творення самого універсуму смислів та смисло-наповнювання нашого життєсвіту) набуває свого відносного еквілібріуму, що вже надається для осягання, для розуміння, для включення в ґерменевтичне коло «само-тлумачення» власне через відносно упорядкований у смислових мережах субстрат культури (разом із співвідносним психокультурним досвідом, — досвідом, який є, властиво, досвідом участи людини в культурі, досвідом оприсутнювання сутнісних сил людини…).

Вельми важливе — глибинно-метафізичне питання — чи з'ява сама з'являється? — питання, яке не раз ставив М. Гайдеґґер у моїй сенсологічній перспективі бачення може отримати таку попередню відповідь: «щось» сприймається (розуміється, тлумачиться, о-цінюється) вже яко *щосність* і яко *своякість*, коли оприсутнюється у зустрічі зі смислом, — смислом, який нюансує щось яко щосність.

У з'яві вирішальним є не відношення суб'єкта і об'єкта. Тут власне традиційна дихотомія філософії — непридатна. У з'яві вирішальною є онтологічно закладена можливість смислоруху, що не знає дуалістичного поділу на інтеріорне та екстеріорне, на активність суб'єкта та на об'єктність. Те, що Гайдеґґер називає *посланням буття* дане людині у самім її нутрі. Людина здатна «вслухатися» у послання Буття (навіть коли не звертає на це — як зазначає Гайдеґґер — уваги). Сама можливість ви-пірнання (ви-пірнання у з'яву свідомости) звістки буття із онтичних глибин людського єства уможливлюється власне належністю самого людського (і особистісного, і суспільного буттювання) до сфери сенсотворення. Тільки у цій сфері може бути оприсутнена Присутність: тільки у смислах може бути «с-хоплене» далеке відлуння буттєвісного. Тільки у смислах уможливлена до-будова (до-сотворювання) і перебудова світу та онтично-смислове по-двоєння світу… Смислові мережі людської культури — це герменевтичне «вухо» в-чування в присутність Присутнього. З'яву уможливлює не слово, не сенс, а сенсотворче відношення до самого акту оприсутнювання.

Що таке наше світовідношення? Світовідношення — це таке взаємовідношення притаманних нам смислових мереж, що стосується відтворення (відтворення, у смислах, у картині світу) глибинної істини щодо тотальної пов'язаности речей та тотальної взаємопов'язаности всіх процесів. Сув'язі смислів можуть далеко не відповідати дійсній пов'язаності у самім життєсвіті (та у світі речей у тому числі). Але пов'язаність смислів відбиває універсальну пов'язаність (несамодостатність) речей. Полівалентність та гнучка слабофіксованість смислів (на відміну від моносемійности, наприклад, більшости спеціальних термінів) — аж до позавербальних ситуативних смисло-натяків, а також тонких міфопоетичних смислів та смислів зодягнених у шати етноейдем, символів, метафорично-метонімічних конструктів, асоціативних «вібрацій» внутрішніх форм слів, словосполучень, паремій та компаративних мовленнєвих одиниць тощо — може бути ближчою до Правди Буття (до того, що є Всім в Усьому) аніж навіть якісь глибоко філософські концепти. Концепти, які у своїй катеґоризації дійсности неминуче цю останню сеґментують, — удискретнюють щодо певних класів понять та щодо окремішних відабстраґованих (неминуче виелімінуваних із живої процесуальности, — у тім числі із процесуальности сенсо-

кінесісу та з несподіваної гри смислів) вимірів. До того ж йдеться про виміри, що змодельовані на підставі взятих із доволі обмеженого людського топосоморфного-макроскопічного досвіду. Людина — повторюю ще раз, має відношення до Буття не через слово[4], а через сенс. У конструювання смислів, які актуалізуються лише яко ситуативні конструкти залучені і порух брови, і погляд, і вуста, і сама постава людини, і її одежа, і сам контекст ситуації, що теж «пашить» смислами[5], і зустріч поглядів та обмін поглядами; ба й вже навіть і *шукання погляду Иншого* та той левінасівський «заклик» («за-клик» погляду до відповідальности), що не лише ви-ражає та репрезентує Иншого, але й однომоментно формує інтерперсональні смисли, уфундовує саме інтерперсональне поле тут-і-вже смислів) та десятки, десятки инших чинників у їх єдності та в динамічних пере-тіканнях. *Буттєвісне* («частиною» якого є саме «ядро» суспільного буттювання людини яко *істоти засадничо сенсоґенерувальної*) є не лише фундаментальною передумовою (краще сказати — *Можливістю)* будь-якої з'яви (яко моменту, по-перше, сенсодавчого (сенсона-давального; сенсо-маркувального; сенсо-розпізнавального...), і, по-друге, о-смислювального сприйняття-розуміння, роз-різняння, ідентифікації); але й натякає на себе (це буттєвісне)... Буттєвісне «натякаяє» на себе тим, що вервечки та сув'язі тут-і-тепер смислів так чи инакше простягаються-«провисають» ген аж до смислів граничних і через трансцензус можуть припроваджувати нас — за умови відповідного етичного та духовного напруження — до вже згадуваних граничних смислів та екзистенційних смислів *надпредметного і поза-предметного...* Граничні смисли (які, нагадую, не можна сплутувати із гранично абстрактними метатеоретичними, філософськими та теологічними катеґоріями[6]) можуть бути удоступнені людині яко єдиній істоті, що живе у світі смислів і здатна урухомлювати свої переживання, думки, спонукання, наміри, інтенції, сподівання й очікування лише через власну свою вкоріненість у смислоносні субстрати культури у модальностях «о-пановування» цих смислових субстратів в ідіоіндивідуальному досвіді окремішньої людини. До того ж, підкреслюю ще раз, смислові мережі культури та семантичні поля мови, хоча й співвідносні та співвідповідні (функційно співодночасні в своїх актуалізаціях у життєдіях та у станах свідомости і самого єства людини), однак аж ніяк не ізоморфні.

Смислові мережі не субстанційні, — вони реляційні та кореляційні: у них за-дані невидимі реґулятори та системоутворювальні чинники кореференцій, кореспонденцій, коваріацій смислів та смислових ігор. Смисловими мережами за-даються загальні рамці потенційної гри смислів (в усій їх полівалентності) та можливого пере-перетікання смислоносних потоків яко загальної динаміки смисловідношень. Ці останні годі зредукувати лише до дихотомійної системи бінарних супротилежностей та медіацій, що притаманне було класичному структуралізмові у структуральній антропології (Клод Леві-Строс, Ґреймас, ранній Мішель Фуко, ранній Ролан Барт; тартуська школа дослідження вторинних моделювальних систем Юрія Лотмана, Владіміра Топорова, Байбуріна, Євзліна та ин.).

Буття, як умова буттювання людини, закладається свідомістю у неґативний спосіб, як та сфера заперечення (*безпредметного чистого НІЩО*), що безмірно глибше за усі логічні заперечення. Про це дуже точно пише (у дусі феноменології Е. Гуссерля) відомий чесь-

[4] Слово може бути смислоносним, актуалізуючись у вербальних актах, хоча вербальний первень (включно із «о-звучуванням», із ***фоне***) лише один із чинників сенсоутворювання.

[5] Ситуативні смисли є не лише акціональною (інтеракційною) мовою типових — стало самовідтворюваних — ситуацій), але й діяльнісними чинниками можливих трансформацій ситуативности, ба навіть і кардинальної зміни цієї останньої. Ситуативні імплікатури смислів (на рівні вже навіть коситуативности речей, обставин та самої проксеміки ситуації — самого способу орґанізації конкретних комунікативно-діалогічних топосів) можуть набувати неоднакової смислоокресленості для різних — окремішніх — контраґентів ось-контактування...

[6] Адже граничні смисли стосуються не свідомости, а *свободи*, — зокрема *свободи* від будь-якої уречевлености (тут йдеться, між иншим, також і про таку об'єктивацію, як вербалізованість, текст); свободи від субстантивованости, акціоналізованости (о-формлености чогось у діях); свободи від моментів об-межености куцою структурованістю мовомислення з його певним «набором» інструментарію формально-логічних операцій; а також свободи, яко свободи (принаймні у мить пошуку граничних смисловідношень) від безпосередньо (зокрема ситуативно) ось-даного. Вільна людина не буває «виловленою» у пастку ось-даного.

кий філософ Ян Паточка: «Та сфера заперечення як така, можливо, є тим феноменом, з якого потрібно вийти, якщо потребуємо вловити те, що закладає свідомість, і що, однак, не є свідомістю: буття людини, свідомість є свідомістю саме через те, що для неї *щось* вказується. Саме вказуване зазвичай не вказується. Якщо йому потрібно *вказати вказуване*, то необхідно в певному сенсі переступити і через саму сферу вловлюваного у свідомості. Чому? Тому, що радикальні *ні, ніщо* не існують і не можуть бути предметом, і, все ж, з нього черпається будь-яка сила, яка потрібна для виявлення: і саме *epoche* Гуссерля це засвідчує. Вказуване може проявитися лише на тлі *ніщо*...» [11, с. 367]. Ця дійсно глибоко метафізична думка (щодо з'яви означуваного, як водночас відрефлексованого свідомістю на тлі Ніщо) все ж має, як я вважаю, досить істотну похибку. Ця похибка полягає в очевидній спрощеності (та у тяжінні до спрощування) нашого *дихотомійного мислення*. Адже «ви-пірнання» нового смислу — у-діляння смислу певному інтенціоналізованому предметові, — навіть якщо цей предмет є фантазматичним конструктом, а не річчю, явищем, чи процесом тощо — не є звичайною номінацією предмета (у пласкім дихотомійнім відношенні, у лінійній біполярній реляційності *усвідомлювання — предмет*), або ж свого роду вербальною (чи то знаковою) «етикеткою» до просто рефлективного схоплювання відношення (чи відношень) *концепт — денотат* (де концепт — лінгвокультурний конструкт власне і на-дає ви-окремленому у тих відношеннях, що ви-окремлюють певну щосьність та дійсність денотата). Якщо на зазначеному вище дійсно тримається семантика інтенційного об'єкта, то *смисл* все-таки є завжди мереживною (у динамічній мережі смислів) взаємовизначуваністю, взаємонаповнюваністю та взаємозалежністю) недихотомійного плану (можна навіть сказати, що смисл на відміну від будь-якого *предмета думки та будь-якої відносної ви-окремлености, будь-чого відносно удискретнюваного в потоках переживань є поза-інтенційним, або ж радше таким, що не піддається на-цілюванню інтенції на нього, — несхопний яко певна данність)*. Смисл є функцією гри безлічі смисловідношень (гри різно-мірної, а не лінійних відношень бінарности, бінарних супротилежностей із їх роз-різнювальними ознаками цілком дихотомійного плану). На відміну від семантики (яка дійсно тримається на відношенні вказуваного, що вказується, на референційності та кореференційності) *смисл* яко дійсно спільна (неподільно спільна) «клітина» і *свідомости* (усвідомлювання, усвідомлювання-відчування, усвідомлювання-переживання, усвідомлювання-реаґування) та водночас *культури* посідає своє глибинне осердя саме *у єстві того окремішнього індивіда, який Присутній-у-цьому-вказуванні,* — індивіда, який не байдужий до вказуваного і неминуче зааніґажований у багатопланові процеси переживання вказуваного яко ситуативно, життєво, чи то аксіонормативно *значущого для Присутнього (присутніх)*. Сама *Присутність* мовця є чинником сенсоутворювання. Ця присутність є не лише тією *залученістю у ситуацію, що є однією із конституант самої живої ситуативности* (разом із тими імплікатурами смислів, намірів, сподівань, хотінь і настроєвих станів, що до них лине, що їх впливу зазнає, що ними мотивується, що їх якось «враховує» у «загальному балансі» тлумачень-потрактувань, спонукань та самих емоційних реакцій на ситуацію *Той*, що являє свою присутність також і через мову самих обставин та їх динаміку). Врешті-решт, *Присутність є залученістю у дійсний комунікативний акт (акти)*. Навіть, якщо цей акт здійснюється як *Мовчання*. Адже за мовчанням стоять смислоносні пульсації *того, хто міг би сказати Щось*. Того, який *вже націлюється-налаштовується на говоріння*. Адже мовчання може бути *за-питуванням*, що «від-гукується» на вічну таємницю сущого і на містерійність самого буття яко буття. Присутність вже навіть і тому є сенсоутворювальною, що вона (навіть і безмовна присутність) є способом осягання з'яви смислу, або ж — навіть — і приховуванням смислу, що теж посутньо впливає на смислову та інтерпсихічну динаміку співприсутности... Сама Присутність «розчиняє навстіж» браму до в-ходження у тут-і-тепер комунікативну спів-дію... Мовчання Присутности — це теж реакція на ситуативність і одна з передумов її (ситуативности) *змінювання*. Мовчання може бути мовчанням згоди і незгоди, мовчанням непохитности і вагання, мовчанням, що сиґналізує (власне у смисловому плані) про завершування діалогічної спів-дії, мовчанням від-сторонювання та «бойкоту»-зневаги і — цілком навпаки — мовчанням, що у ньому потужно ви-зріває — започатковування взаємодії та порозуміння...Саме мовчання може бути більше насиченим щонайвитонченішими та інтуїтивно схоплюваними пресуппозиціями смислів аніж густо завантажена інформуванням (чи то переконуван-

ням, чи то погрозами, чи то благаннями, чи то втішаннями чи то напучуваннями-настановляннями і т. д. і т. п.) вербально-дискурсивні дії (мовленнєві події) в усій їх іллокутивних диверсифікаціях та перлокутивних наслідках та ефектах… Мовчання може бути *завантаженою смислами ретенційною «стежиною» до профази спілкування*…У мовчанні (в його смислоносних надрах) варто вбачати (як це робить, між иншим, також і Мартін Гайдеґґер) онтологічні глибини самої можливости з'явлення. Ось ця думка філософа: «…Мовчання, що його часто вважають початком мовлення, — це вже відповідання. Мовчання відповідає безгучному передзвонові тиші сказання, яке з'являє й показує. Сказання, що полягає у з'яві — це як показування найвластивіший спосіб з'явлення. З'ява — вона каже. Відповідно мова мовить.» Відповідно — додам ще я — також сама присутність мовця (навіть, коли він мовчить) — теж мовить. Але і мовець, і мовчання, і сама конситуативність мовця та Иншого, мовця та обставин (мовець, сама його особистість, сама особистісність особистости є однією із щонайпосутніших обставин обставинности) — про-мовляють лише у смислах, через смисли, через поділяння певних домінантних моментів смислоносности цих смислів та їх співзалежностей і співдій. *З'ява є з'явою саме тому, що по-казує і ви-казує спів-зрозуміле (навіть коли приховує глибші смисли поза «куртиною» неповного розуміння)… З'ява отже можлива саме тому, що можлива вона у смислі і через смисл (або ж через певні сув'язі протосмислів), — через більш-менш розпізнавані траєкторії смислоруху.* Але і смислорух, разом із цим, являє (ви-являє) себе у дії (будь-яка жива ситуативність — навіть чисто діалогічна, чисто спілкувальна) є спів-діяльнісною, або ж такою, що розгортається на тлі (або ж навіть і всередині) певної подієвости. До того ж смисл не лише імплікований у дію (у дію, що чиниться із *розумінням*, — навіть якщо «розуміння» це нерелевантне або ж і геть неадекватне). Смисл не лише може за-початковувати дію (спонукати до дії, чи то надавати їй особливої значущости та ваги). Смисл може навіть під-порядковувати собі саму *мову дії* (адже кожна дія щось *повідомляє про своїх дійовців, засвідчує якісь їх прикмети та вміння/невміння тощо*). Не забуваймо про те, що і ситуативні ось-смисли (ситуативні смислоконструкти та смисли, що плавають у полях інтерперсональних взаємин); і щоденні наші праґмо-смисли, і смисли граничні (корелятивні із моїми життєвими Цілями, Цінностями та Сподіваннями) не лише актуалізуються у наших життєдіях, а, почасти, навіть і мотивують, і структурують і — в перебігові самих життєдій — у динамічний спосіб *реконструюють ці життєдії, — надають цим останнім иншого смислонаповнювання та инших спонукальних сил тощо*…

Що означає *згасання смислу?* Згасання смислу означає, що людина, яка вже не пошукує смислу, не є спраглою того, аби перейнятися смислоносністю смислу (чи ж то — навпаки — употужнити смисли новою душевно-духовною та ціннісною напругою та заново сповнитися у єстві цією *повнотою та життєствердною силою смислу), — духовно сутеніє (та водночас мізерніє — сповзає внутрішньо до випадково-ситуативного рівня, ви-ловлюється своїм єством у ці пастки з-дня-на-день ситуативностей у своїй куцій — в рамцях «стимул — реакція» — вузько-утилітарній та вузько-гедоністичній квазімотиваційності…). У мотиваційності, що цілковито позбавлена внутрішнього гону — гону у координатах смислів граничних*. Така людина вже не тільки не спрямована у якесь — бодай найближче — майбутнє, але й відізольована — відсепарована від минулого. Така людина вже навіть і не згадує нічого. Адже в дійсності *згадувати* означає, — як це дуже слушно казав був ще М. Гайдеґґер, — *роздумувати про забуте*… Це, коли забуте — додам я — «ви-пірнуло» у фокус рефлексії. Але й рефлексування — у свою чергу — «збовтує» смисли забутого, що наче зненацька ви-пливають — здіймаються на поверхню усвідомлювання, роз-мислу, чи то навіть і внутрішнього боріння, чи то наснаженого сенсами діялогізму із перед-вчорашнім своїм «Я» та зі сьогочасними своїми «множинними» *alter ego*…; чи то, врешті-решт, із химерними смисловими перегукуваннями-переморгуваннями *реорґанізованими праймінґом фраґментами пригадуваного та ретенційно-протенційною співдією «на-пливань» із минулого та із того, що ще передчувають і прочувають, що — як гадають,* ***— мало би статися, — із очікуваного та із того, на що так горливо та напружено сподіваються…***

Повна істина не може бути відокремленою ані від Правди Буття, ані від можливостей людини, по-перше, розмірковувати над тим, що оприсутнюється яко з'ява (саме завдяки співприсутності людської

сенсоутворювальної потенції); а, по-друге, переживати цю співприсутність яко відкритість потокові переживань. Чи роздуми глибші[7] ніж переживання? Чи переживання, може, глибші, ніж роздуми? Але істина там (а Істина — це і є щонайглибше), де роздуми наснажені і започатковані і «пронизані» *автентичними* (цебто засадничо екзистенційними, — такими, що збігаються зі сенсожиттєвими та суб'єктивно достеменними) *переживаннями*. Саме у цьому останньому разі уже не ми (я, або ти, або ж вона) «до-копуватимемося» до істини (тобто із пізнавальним, чи ж то радше із пізнавально — вольовим «зусиллям» про-суватимемося до щораз повнішої — у своїх глибинних вимірах — правди), а вже Істина сама наполеглево «стукатиме» у «браму» нашого єства, мовби «тяжіючи» до с-порідненого із нею самою поля наших актуальних переживань, — переживань на тлі істотного нашого досвіду та істотних наших сенсожиттєвих орієнтацій[8]. Таким чином, «заряджені» Істиною ідіоособистісні констеляції смислів стають підставою автентичного саморозуміння, що є внутрішнім від-повіданням на виклики з'яви—Істини—Буття—для мене[9]. Саме у цій — умовно кажучи «точці» — про що не раз розмірковував був Ніколай Бєрдяєв (а, відтак, і Сємьон Франк[10], Сєргєй Булгаков та инші глибокі російські мислителі Срібної Доби), трансцендентне розгортається вже як іманентне (як внутрішньо властиве окремішній людині, яка шукає істину, яка перебуває у процесі самостановлення-до-Істини).

Істина — не у знаннях та не в роздумах. Момент істини надходить — постає у переживаннях. Істина — це пережита істина.

Якась — така або така — дискурсивна практика (навіть у руслі вельми експресивних та ілокутивно сильних, скажімо, інвективних стратеґій[11]) «підморожує» оту живоплинність потоків переживань задля так званої *єдности значення*. Дискурс до певної міри «зупиняє» (або ж радше *притримує) гру смислів*, обмежуючи таку гру рамцями ситуативно-етичних конвенцій, а також тими «правилами гри» (комунікативних ігор, що є актуальною частиною ба навіть і конституантою міжособових інтеракцій), що окреслюються так званою *комунікативною компетенцією* узвичайненої (у межах певних комунікативних кіл, локальних культур, у межах певних фукційних локусів спілкування, у межах певних суспільних стратумів, у межах таких дискурсивно-смислових світів, якими є, наприклад, молодіжні, мистецько-творчі та злочинні субкультури тощо) вербально-діялогічної поведінки. Дискурс «при-тримує» гру смислів (і не тільки в «берегах» за-даної наперед тієї ритуалізації мовлення, про яку писав ще Мішель Фуко). Дискурс

---

[7] *Глибші* не просто як міра зануреності в метафізичні сутності, а яко співвідносне смислоносне багатство чи то смислова збідненість. Мислительні абстракції можуть бути цілковито бідними і однобічними, — аж до абсурдности. Добрий знавець філософії Альфреда Норта Вайтхеда (Whitehead) американський журналіст українського походження Богдан Годяк дуже дотепно показав смислову злиденність багатьох квазінаукових узагальнень, що «ви-хоплюють» тільки якийсь один момент для щонайширших ґенералізацій. «Абстрагувати — пише Б. Годяк, — означає тлумачити абстракцію з конкретною реальністю, а також думати, що часткове пояснення — це вірне пояснення. Вайтхед попереджає нас про небезпеку абстрактного мислення і називає філософію критикою абстракцій. Ми не повинні плутати абстракцію з конкретною реальністю. Що таке, наприклад, троянда? Науковці можуть сказати, що троянда — це скупчення атомів. Добре, вірно, але чи це реально? Це те саме, що сказати: Тарас Шевченко — це 70 кілограмів кісток і м'язів. У цих прикладах ми бачимо їх абсурдність, але смертельною річчю стосовно абстракцій є те, що в багатьох випадках ми не бачимо абсурдности за ширмою престижности науки. Вайтхед допоміг нам побачити це» [4, с. 101].

[8] Сенсожитеві орієнтації, хоч і мають у собі світоглядно-раціональну складову (у тому числі розважливість, життєві плани, моральні принципи тощо), однак у більшій мірі є самостановленням та самоорганізацією (у процесі їх взамодії) *мнемосфери особи*; її *досвіду* та її ідіоіндивідуальних смислових сув'язей.

[9] Саме в такий спосіб — через «перегукування» брами мого (чи твого) життя із Правдою Буття мої (твої) екзистенціали стають активно-діялогічними.

[10] Зокрема у своїх дуже слушних заувагах щодо критики Достоєвським *спокуси раціоналізму* С. Франк писав: «Человек не имеет ни права, ни даже подлинной возможности *отречься от личной свободы, от той таинственной глубины*, которая одна его животворит и вне которой он духовно гибнет. Единственная точка, в которой человек действительно соприкасается с Богом и через которую ведёт путь к добру и счастью, есть последнее, интимное, сокровенное средоточие человеческой личности — *индивидуальная свобода, во всей её иррациональности*».

[11] Адже брутальна лайка (яко стратеґія комунікативної поведінки і навіть, яко один із жанрів цієї останньої) частогусто звужує-стримує можливість ще чогось гіршого, — можливість фізичної аґресії.

водночас є зав'язуванням «вузлових точок» [12]. Ця дискурсивна «подоба» рибальського неводу, що вловлює та втримує «довкола» цих «вузлових точок» відносну моносемійність значень (і водночас гранично звужує простір самоактуалізації смислів, що вільно плавають) є спробою впорядковування семантики (кореференційности) знаків, аби «зупинити» ковзання знаків один щодо одного. Така відносно жорстка (зумовлена дискурсивними структурами, дискурсивними тактиками та конвенціями) дисиґніфікація смислів (їх — смислів — свого роду семантизація), — їх кореспондування із «решіткою» (решіткою, що «тримається» головно на зреґідизованих стереотипах та колективних опініях) психосемантики свідосмости наче «приборкує» багатомірну (життєвісно поліфункційну та полівалентну) вільну гру смислів. Вільну гру смислів, яка у значно більшій мірі аніж «фіксовані» значення (у семантичних полях, на коґнітивних мапах) може бути відкритою щодо реальної безконечномірности Правди Буття. Істина Буття, одначе, (у тій мірі, в якій вона може стати з'явою для нас, — для мене — для тебе — для нього...) спочатку невиразно (ледь-ледь) «про-ступає» (сказати б «жевріє») у горизонтах граничних смислів. Власне те, що дійсно спроможне припровадити до такого — бодай цілком незначного «жевріння» (про-ступання-у-з'яві-для-мене) Істини Буття — є внутрішньо ускладена (і водночас щораз більш усуцільнювана) гра значень, смислів і смислових сув'язей, — особливо тих сенсоутворювальних аґломератів, що ними вибудовуються-конструюються гранично аксіологізовані контури взаємопов'язаних цілей, цінностей та сподівань.

Дискурсивно орґанізоване мовомислення (у тім числі і так зване раціонально-наукове) аж ніяк не може монополізувати (всупереч усім постулатам новочасних ґіпертрофовано-зарозумілих сцієнтизму та технологізму) людського духовного пошуку співпричетности з Істиною Буття. Згадаймо тут один із центральних постулатів онтології мови у Мартіна Гайдеґґера: «Сутність мови є мовою сутности». Мені здається, що М. Гайдеґґер гіпостазував *слово* (і загалом вербальні структури) яко «цеглинку» мови та мовлення (у тім числі в аспекті ви-явлення, чи то з'яви есенціонально-буттєвісного). Згадаймо, що *річ* з'являється (у плані феноменального) у своїй вирокремленості, у своїй окресленості (у своїй референції зі співвідповідними ментальними репрезентаціями) в *о-кресленості саме смислами, а не словами: слова лише стягують-збирають смисли докупи*. Слова — це вузлики у багатомірних («різноспрямованих») пучках смислів. Гайдеґґер шукає сутність слова у мовленні, у звучанні (о-звучуванні) [3]. Сутністю слова, як я вважаю, не є ані значення, ані о-звучування. Сутністю слова є здатність стягування смислів у відносно о-креслені сув'язі (згустки) ейдосів та в ноематичні комплекси смислів. Відтак, у мовленні слово являє (або ж послуговуючись термінологією Гайдеґґера у *показуванні через сказання* оприсутнює) радше *не сутнє мови, а сутнє мовця*. Сутнє мовця — людини: через мовленнєву в-плетеність у діялогічне (інтерперсональне) сенсотворення оприсутнювати своє буттєвісне покликання в світі. Сутнісне покликання людини (мовця — наголошую — а не мови) припроваджувати буттєвісні первні у з'яві через на-діляння смислами різних моментів, аспектів, вимірів, властивостей феноменологізованого (досі вже феноменологізованого). Брак власне вербальних актів (у мовчанці, у спів-мовчанні) не зупиняє потоки смислів: той, хто мовчить (як зазначає Гайдеґґер) у не-мовленні «може сказати багато чого» [3, с. 213]. Ми можемо не тільки наповнити лакуну не-мовленого особливими смислами. Ми можемо напружено внутрішньо вслухатися у немовлене, яке водночас може бути сенсоґенерувальним за-питуванням і сенсоутворювальним (сенсовідтворювальним) від-повіданням. Неомовлене, невербалізоване і просто невимовне (але пере-жите) може бути ближчим до правди Буття, а також більш спів-відповідним граничним смислам аніж деякі велемудрі філософські трактати з їх щонайскладнішими дискурсивно-логічними побудовами та позбавленими сенсу абстракціями. *Есенціональнобуттєвісне у мові, — це сам* ***Мовець, який розуміє***. Перші слова у мові, — це не слова-сигнали, слова-маркери, слова-повідомляння... *Перші слова — слова-видобування певної порції смислу*, — це слова, що «стягнули докупи» декілька (але не менше двох [13]) теж сенсоносних (тобто на-ділених

[12] «Вузлові точки» в інтерпритації таких знаних північноєвропейських дискурсологів як Філіпс та Йорґенсен — це певні «привілейовані» знаки, що довкола них упорядковуються та набувають свого значення инші знаки.

[13] Смисл — нагадую — існує лише у смисловідношеннях та через смислевідношення (зокрема через взаємоусто-

певним ситуативно-діяльнісним праґмо-смислом, чи то, скажімо, певним сакрально-міфологічним смислом тощо) *«прикмет»* (до того ж самі *«прикмети»*, *«властивості»*, *«особливості»* ви-окремлюються яко такі, коли стають сенсо-носними, цебто уже в-писаними у досвід людини (хай навіть і досвід простого щодення, досвід світовідчування), та в-плетеними у *саму основу соціокультурної тканини, де залягають* ті смислові мережі, які уже по-діляються певною групою людей чи спільнотою. Слово є лише однією із «підпор» (хоч і вельми важливою підпорою), до якої стягуються і де зав'язуються у складні реляційні відношення та зв'язки смислоносні «нитки» та смислоносні «пасма» культури.

Саме мовець (конкретна особа-мовець) з його досвідом та з його *життєво-екзистенційною потребою (такою, що сягає буттєвісного покликання людини) у сенсоорієнтуванні* є центральним (мав би стати центральним) у філософії мови. Тому філософія мови (як і сама щонайширше закроєна *проблема людини*) потребує окреслювання в самому своєму *осерді сходження-конверґенції* проблем онтологічних, епістемологічних[14] та власне філософсько-антропологічних. У цьому останньому (у баченні філософсько-антропологічному) найрелевантнішою постановкою питання є не проблема *«людина — мова»*, *«людина — слово»*, а проблема *«людина і сенсоутворювання»*.

Славнозвісна (часто цитована вже навіть і цілковитими неуками) думка М. Гайдеґґера про *мову яко оселю* буття можна було б, послуговуючись схожою метафорою, переформулювати сьогодні в такий спосіб: *сенсотворення (яке аж ніяк не тотожне мовленню) є стежиною до порогу оселі буття*. Лише «до порогу», бо ж Буття-Яко-Таке (*буття яко таке, що не може бути інтенційним об'єктом) нашому людському о-сенсовлюванню «не піддається»*. Так ми маємо *слово* Буття, однак метафізична глибина буттєвісного не може бути експлікованою у жодних вербальних дефініціях. Буття годі збагнути раціонально. Однак Буття можна пережити яко *ви-слизання* Буття з-поміж будь-яких раціонально побудованих означень та дефініювань. Опосередковано можна було б сказати і так: той, хто пережив Божественність Божественного, — той «торкнувся», той пережив і глибину буттєвісного…. Той пережив «про-міжок» автентичного буттювання… Кому (у духовно-душевному переживанні) вдалося прочути «доторк» буттєвісного, — тому власне у таку мить (а може у такий «про-міжок» надтемпоральности та позапросторовости) пере-дав Своє «діткнення» (а в ньому і переживання сенсу божественности) також і Бог… Глибинно буттєвісне і Божественне нетотожні, однак вони взаємо-відповідні. У цьому (у сенсотворчій моїй спроможності), між иншим також і наша богоподібність, оскільки сенсоутворювання онтологічно тотожне Творчому (Створюванню Нового загалом). Адже і будь-який артефакт — це об'єктивована (втілена у матеріалі, у смислоформах, у локативності, у життєформах, у знаково-символьних структурах тощо) *смислова конструкція*… І в цій конструкції (далека аналогія — на подобу в-тілення Бога у Логосі) втілюються водночас і *за-дум творця*, і певний *над-мір гри смисловідношень*, і сам *процес виконання-творення* і (часто позасвідомо) ще одне зосереджено-напружене намагання «за-черпнути» часточку буттєвісного із буття: «перетранскрибувати» цю незбагненну часточку (що стала часточкою цілісного живого переживання) мовою людської культури — мовою смислів та динамічних смисловідношень (порівняй, наприклад «багатоповерхову» гру смислів у хоральних прелюдіях Баха, чи то, наприклад, в операх Ваґнера або, скажімо — що особливо є дивовижним особисто для мене — у хоровому чоловічому багатоголосому співі грузинських горян сванів та меґрелів, що за самою своєю динамічною рівнобіжно-багатоскладовою архітектонікою майже «оголюють» глибинну універсальну модель взаємної гри (внутрішньої суголосности) часом цілковито різних — в своїх ладових та інтонаційних «річищах» — смислових потоків[15]; чи то,

сунковування смислів у смислових конфіґураціях та в аґломератах смислів)

[14] Найважливішим аспектом тут є навіть не пізнання, гносіс, чи то проблема *cogito*, а проблема розуміння самого розуміння: чому, властиво, розуміння можливе саме як сенсоутворювання? Чому спів-розуміння (розуміння Иншого) можливе власне яко ***по-діляння смислів (яко відносно спільна зона «перетину» смислових полів)?*** Чому (і в який спосіб), нарешті, можливе оце так зване ***по-діляння смислів? Наскільки ці смисли (смислові конфіґурації, що начебто по-діляються) дійсно збігаються (не збігаються) у контраґентів діалоґізму?***

[15] Грузинський багатоголосий чоловічий спів є рівночасним розгортанням багатьох «паралельних» співів, які диво-

скажімо, у симфоніях Лесі Дичко... У цих напевно цілком «різномірних» смислових світах, все ж, є «спільний знаменник»: прагнення в-тримати (радше — затримати) вислизання Великої Буттєвісної Тайни (Тайни Буття) і — в такий спосіб) отримати більшу повноту насолоди Духа, духовної насолоди, — розкошування самого *душевно-духовного акту — акту «наближення» до Граничного*... Цим «втримувальним» («за-тримувальним») фактором є сам особистісний творчий (а, відтак, і співтворчий вже на рівні кожного окремішнього реципієнта) акт. Цей останній, посідаючи в собі — цебто цілком іманентно — *метафізичний вимір* (бо ж свобода і творчість і *сам творчий акт яко акт свободи*, що є актом ви-ходу поза рамці узвичайненого status quo, поза рамці нашої «при-кріплености» до вузенької обмежувальної смужечки тут-і-тепер життєвої праґмоситуативности; ба навіть і ви-ходу по-за рамці самої «традиції творення» з її відносно устійненим реквізитом «засобів», «композиції», «архітектоніки», «версифікації» etc, etc) здатен теж (йдеться, нагадую, про творчий акт) додатково «за-черпнути» з буттєвісного певну (хоч і безконечно малу) «порцію» вже розтаємниченої (о-присутненої в творчім «продукті») незбагненної (але так-сяк, бодай почасти нюансованої смислами, ба навіть зісередини орґанізованої-структурованої смислами) плинности потоку творчих переживань... Власне *творче* (яко процес) можна було б (від зворотнього) переозначити яко стан (і процес) максимально можливої *актуалізованости* (і водночас максимально *вільної* актуалізованости) такої спонтанної (і водночас гранично згущеної[16]) гри міжсмислових від-ношень, пере-пере-гукувань та реплікацій смислів і смислових коваріювань (зокрема, також, і тих, що *реінкарнують «згаслі» колись смисли* та смисли, що колись уже вивітрилися та девальоризувалися), яка здатна «нагадати» нам (мені — тобі — їй) про безконечномірність Універсальної Правди Буття. Тієї Правди, яка не може бути зведена-зредукована до фізико-математичних, біохемічних та инших формул і засадничо не може бути осягнена у будь-яких раціонально-філософських дискурсах (хай навіть і в п'ятистах взамодоповнювальних субдискурсах п'ятисот філософських напрямів та шкіл). Те, що «в-хоплюється» («підхоплюється») *рухливою щонайгустішою «сіточкою» смислових реляцій (що у ній вільно здійснюється пере-тікання та взаємонаповнювальність смислів, а сама цілісність є не «готовою» структурою, а власне процесом усуцільнювання яко таким...). Отим процесом, у якому* ладотворчим і сенсоутворювальним чинником є незримі «пульсації» самої Правди Буття). Отож саме завдяки смислам (смислам, що самі в собі несуть аксіо-евалюативний «заряд») людина спроможна

вижним чином (поза будь-якими терціями чи иншими відомими в музиці структурами) аж ніяк не зливаючись цілковито докупи, все ж, пере-пере-плітаються в унісон, унісон (уподібнений — принаймні для мене — спосіб) нагадує «коротке замикання» свого роду *третіх* поміж двома — трьома паралельними серіями смислоруху у сенсоутворюванні мовленнєвому.

[16] Власне гранична «згущеність» самої «сіточки» динамічних інтерперсональних кореференцій і має здатність отого «при-тримування» ви-слизання Буття, що феноменологізує (наче «унаочнює», чи то, радше, екземпліфікує для нас) певний момент відчування-переживання Вищої Реальности Буття. Вочевидь у справжній людській любові це поле інтерперсонального смислового єднання (та духовної, а не лише психосоматичної злуки Двох) дає ту міру ***«ущільнення»*** та сили смислових інтерференцій, коли ситуативні ось-смисли не тільки співдіють та «зчіплюються» більш інтенсивно, але й повсякчас «вибігають» та «за-бігають» у смислосфери всеосяжно аксіологізованих ***граничних смислів... Саме «тут» прагнення до Повноти Розуміння та душевно-духовного Успівпричетнювання (та самого Прагнення віднайти-прочути, як Надситуативні, Над-ось-темпоральні Медіатори успівпричетнювання та душевного Усуцільнювання Двох) може припровадити (за деяких инших сприятливих передумов) до*** **сказати *б*** ***«інкорпорації» (через Граничні смисли, як чинники таких Опосереднювань) якоїсь часточки Верховного Смислу (смислу — засадничо панхронічного, над-сущого і поза-предметного).*** Недарма у правдиво закоханих навіть буденні праґмосмисли (що завжди «вмонтовані» в о-речевленість ситуативних конкрецій та звичайних побутових потреб, що циклічно самовідтворюються) можуть повсякчас «об-ростати» ореолами **граничних смислів, смислів сакралізованих, ба навіть і смислів фетишизації і меморіалізації речей і обставин.** Це подолання гаданої «безпосередности» довкілля (що із погляду сенсології, звичайно, ніколи не буває цілком емпірико-безпосереднім та на-даним мені або ж тобі, яко Таке...) власне і створює ***те більш глибоке дистанціювання від ось-довкілля та ось-життєвих-обставин, що власне і створює для закоханих більш інтенсивне переживання вільної відокремлености від «марности» з-дня-на-день співбуттювання та почування, сказати б, Вільного Пориву у щось Нетутешнє...***

усім єством пережити глибинну (онтологічно за-дану) співпричетність із Правдою Буття яко частина цієї Правди. Яко те осердя людського життя (життя яко екзистенції), що занурене в світ смислів і здатне на-рощувати та до-рощувати цей смисловий світ у спосіб активного сенсоутворювання, — аж до свого «про-риву» у поза-предметне.... Саме тому життя людське, життя окремішнього індивіда може досягати щонайвищу міру самоорґанізації в цьому Всесвіті, як *орґанізації світу смислів* яко смислової експансії поза межі такого світу в процесах *вільного ґенерування нових смислів*.

Актуалізація сенсоутворювальної спроможности яко живої креативности (творчости, що спрямована у сферу Нового) має своєю передумовою Симфонізацію (у внутрішній цілісності, взаємообумовленості та когезії) трьох базових чинників сенсоутворювання (сенсоутворювання яко безумовно творчого-співтворчого «згущування»), а саме:

По-перше. Йдеться про такий посутній чинник (що не лише модифікує сенсоґенерувальні процеси, але й здатен виводити ці останні у якісно нові локуси творчого зосередження), як *внутрішні стани душі та Духа окремішнього індивіда*, а також у разі діалогізму — особливі стани інтерперсонального поля сенсокінесісу.

По-друге. Йдеться про такий базовий чинник (або ж навіть групу чинників) сенсоутворювання як жива ситуативність лінґвокультурного конструювання нових смислів[17]. Самі так звані «обставини» можуть бути «заряджені» тими смислами, що, відтак, імплікуються у цілісний творчий сенсокінесіс, що «на виході» може давати несподівано нові (навіть для самого суб'єкта, що залучений в ці обставини) конфіґурації смислів та смисловідношень.

По-третє. Йдеться про такий базовий фактор сенсоутворювання, як внутрішньо притаманна саме *вільній людині* (світоглядному нонконформістові, просто творчій людині) постійна налаштованість на само-подолання, на вихід поза межі досі звичного та узвичайненого — аж до екзистенційного прориву поза межі предметного (приблизно власне так розумів був *екзистенцію* Карл Ясперс)... А це завсіди пов'язано із *за-кидуванням смислових новотворів «попереду самого себе»*. Свобода, яко засадничо-буттєвісне у людині, чинить ці сув'язі смислів, що властиві окремішньому індивідові більш пластичними у відкритости до Нового, — чинить ці конфіґурації смислів та модуси сенсокінесісу такими, що надаються (за инших сприятливих обставин)[18] до смислового самооновлювання. Цілком супротилежний такому (внутрішньо духовно/душевно *вільному*) тип, — тип, що ущерть нашпиґований стереотипами та колективними опініями *своєї* спільноти, *своєї* референтної групи, навіть і своєї церковної громади, з якою людина себе безоглядно та беззастережно ототожнює[19]. Людина, що

[17] Нагадую, що нові смисли можуть виникати як *ефект спонтанної співдії (смислових «пере-тікань»)* у нових сув'язях смислів (у нових — «калейдоскопічних» — співналежностях смислів тощо).

[18] Щодо обставин, які сприяють смисловому самооновлюванню особи може бути посутнє розширення досвіду людини та більш-менш кардинальна зміна самих обставин людського життя (аж до трансформації та переміни самого трибу життя та пов'язаних із цим життєформ).

[19] Здеперсоналізованістю погляду на особове (на суб'єктність окремішнього індивіда) хибувала ціла низка спрямувань російської релігійно-філософської думки. Згадаймо, що Константін Аксаков (як, зрештою, і геть усі слов'янофіли та ті, що слов'янофільствували — від Перших слов'янофілів (від Хомякова, братів Кірієвських), до Других (Данілєвскій, Достоєвскій) і до Третіх слов'янофілів (до Карташова та тих, що слов'янофільствували у Срібну Добу та під час Першої Світової ивйни) ладні були ідеалізувати сільський «*мір*» росіян (з його цілковитою перевагою вартостей гуртових над особовими і особистісними) та провадити мову про пріоритетність «растворенности лица в общине», про так зване «хоровое начало» («роевое начало») тощо. Апологія знеособлености притаманна була також і певній частині ранніх евразійців, зокрема видатному мислителеві проф. Карсавіну у його філософсько-релігійному вченні про «*симфоническую личность*» (фактично доктрина Карсавіна була апологією рабської — жорстко-субординаційної — узалежнености людського *Я* від складної ієрархії вищих онто-сутностей. У російській філософії більш-менш виразну виокремленість особового *Я, що спроможне бути самодостатнім щодо будь-якої детермінованости*, бачимо вже у філософії інтуїтивіста Лоського, в екзистенціаліста Льва Шестова, в персоналіста Ніколая Бердяєва. Подолання вульгарно-детерміністських та впливологічних концепцій однозначної *дії суспільства* на особистісний первень бачимо вже в книзі Лоського «*Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция*» (особливо у Гл. VII, 5, — «Человеческое «я» как предмет мистической интуиции»). У своїй праці «Основы абсолютного добра. Основы этики» Лоський із цього приводу каже таке: «Факты, свидетельствующие о могучем влиянии

її бачення світу ущерть нашпиговане стереотипами та шаблонізованими опініями, на жаль, гранично деперсоналізується, — перетворюється із дійсно *окремішнього самобутнього індивіда у лише «екземпляр» суспільства, у людину юрби*...Така людина майже розчиняється у щоденних дискурсивних практиках і радше просто *ре-продукує відносно устійнені смислові констеляції аніж залучає саму себе у те вільне ґенерування нових смислів, які спроможні «за-пливати» по-за межі ось-даного*... Адже саме у цей спосіб (у тім числі через сенсонаповнені життєдії) мовби «роз-гортається» сфера самоздійснення окремішности окремішнього індивіда[20] у його вільній (не об-межуваній суспільством,

общества на каждую человеческую личность, так многочисленны, разнообразны и очевидны, что неудивительно появление, особенно в наше время, склонности преувеличивать значение общества в жизни личности. Избежать этой ошибки могут лишь те мыслители, которые знают, что центр каждой человеческой личности есть ее индивидуальное «я» как особое онтологическое начало. Но усмотреть эту индивидуальную глубинную сущность можно не иначе как с помощью утонченной способности наблюдения, приспособленной путем особого рода упражнений к видению таких предметов». До цього б я додав лише, що *моє Я не має прямої зумовлености щонайглибшим онто-есенціональним*. Властиво окремішнє людське Я ***уможливлене буттєвісними первнями***, але не есенціонально, але через буттєвісну уможливленість самої появи смислу усього сущого та понадсущого ***у сенсоутворювальній здатності людини.*** Онтологія Я розкривається лише через онтологію смислу. Буттєвісне «зав-бачує» можливість появи смислу. Але смисл не існує поза окремішньо-індивідним (особово-людським). З другого ж боку, смислове та індивідно-суб'єктне уфундовують одне одного навзаєм і в цьому плані вони онтично тотожні. На жаль, навіть і такий дійсно видатний мислитель-софіолог, яким був Євґеній Трубецкой у своєму досить великому творі «Смысл жизни» (1918) — понад 350 сторінок — у семи розлогих Главах не знайшов був місця бодай для невеличкого підрозділу про *особистість, про індивіда, про особові смисли, про смисл особового*. Тому, на жаль, одну із посутніх передумов всесвітніх катастроф (див. Гл. VII. Всемирная катастрофа...) ***повну руйнацію особистісного первня людей*** Є. Трубєцкой не окреслив був навіть і пунктирно... Людину — у системі універсальної всеєдности — Є. Булгаков, яко релігійний філософ розглядає лише, яко ***істоту родову.*** Ось лише одна із ключових його думок у цьому плані: «Со-знание человека есть орган откровения всеединого смысла существующего и всеединого замысла Божия о мире. Но этого мало. — замысел о всемирном дружестве осуществляется через свободное согласие и через свободное самоопределение друга. В этом самоопределении человек становится активным участником творческого акта. Если в его универсальном по форме сознании открывается образ Вседержителя, то его свободная самоопределяющаяся воля есть осуществляющийся на земле *образ Творца*. В человеке и через человека обнаруживается творческая энергия земли в ее предельном, высшем выражении. В нем вся тварь приходит к творческому самоопределению. От него мир ждет того окончательного освобождения *слова*, которое явит тайну всей твари, выразит смысл всемирной симфонии света и звука» [16, с. 232].

[20] У своїм дослідженні праць провісника екзистеціалізму С. К'єркегора я вже звернув був увагу на ключовий концепт К'єркеґора — концепт т. зв. «*окремішнього індивіда*». Тут лише дуже коротко зреферую думки К'єркегора з цього питання. Вже *на етичному* щаблі (цебто на тому тому, що передує власне релігійній стадії становлення особи) індивід, обираючи самого себе абсолютно (і в такий спосіб пізнаючи самого себе) набуває прикмет *вільної і свідомої особистости*, осягає нове бачення значущости власного *Я*. Такий акт абсолютного вибору самого себе не лише засадничо оновлює самосвідомість; але й, властиво, відкриває ту можливість автентичного самопізнання, без якого неможлива також автентична любов до инших. Той, хто не бачить своєї душі наскрізь (що неможливо без рішучости, енергії та пристрасности *самого акту вибору, самого вибору ви-бирати*), хто ще не скріпив своєї індивідуальности у такім кардинальнім виборі (тобто ще не почав ***знати себе***, ще не набув ***самости)***, — той, властиво, ще не годен мати любов до инших та поціновувати в иншому оцей сутнісний первень людини. Особа, що чинить вибір геть уся вщерть сповнюється тим, що обрала і тільки в такому разі (як унезалежнена від зовнішніх обставин, не вплутана в ці обставини, не зв'язана ними, внутрішньо вільна) ладна вже *від-криватися до внутрішньої сутности инших людей, поціновувати цю сутність*, а отже тільки тоді здатна і на любов до инших. Людина властиво тільки тоді і стає ***власне людиною (духом, особою, окремішнім індивідом)*** стосовно Бога та через Бога, коли вже осягає такий стосунок, підноситься до такого стосунку, долає рівень «природної людини», людини юрби, людини, що провадить *безпосереднє* життя та *безпосередньо* сприймає світ (сказати б, грузне у безлічі *тут-і-тепер-моментів). Юрба* знає лише «природню людину», людину знеособлену, людину, яка мавпує. Людина юрби провадить своє життя лише *уподібнюючись до инших*, живе за правилом «бути, як инші» (в англійському перекладі щоденників К'єркегора — «To be like the others»). Юрба (а цю лексему К'єркегор вживає доволі часто) знає лише людину *деіндивідуалізовану*. В уконституйовуванні окремішнього Я вирішальну ролю, як це гадає К'єркегор, відіграє «вертикальний» духовний вимір, вимір особистісної віри (реляція *людина-Бог);* а не вимір «горизонтальний» (реляція *людина — людина*). Адже щонайвища мета життя окремішнього індивіда:

не об-межуваній юрбою) сенсопороджувальній, сенсопокладальній та сенсостверджувальній активності... Дійсно, свобода окремішньої людини (навіть і нонконформіста, що цілком свідомо відмежовує себе від опіній та жорстких прескрипцій довкілля), все ж, об-межена середовищем, бо ж це середовище є, насамперед, *середовищем співбуттювання людей*, що неможливе без готовности до поділяння смислів із Иншими. Однак якнайщільніша наша причетність до самого осердя ґенерування нових смислів та до творчого трансформування тих смислів і смислопоєднань, які вже досі побутували є якраз «ухилянням» від сліпого «репродукувального» конформізму та способом *втримати внутрішню мою свободу*. Отож — скажу метафорично — навіть і в цілковитій зануренности в саму гущу людей та в щоденні комунікативні поля життєсвіту — я можу не втрачати свободи самодостатности свого єства у його сенсоґенерувальній та сенсоорієнтувальній активностях, — в усьому тому, що спроможне ви-ходити поза межі та поза об-меженість *ось-даного та торкатися Граничних смислів (як також і Смислу Верховного)*. Тут йдеться також про «захисний» пояс тих моїх особистісних смислів («пояс», що тотожний *периметрові свободи мого особистісного життєсвіту*) які (йдеться про світ ідіоіндивідних смислів) «відціджують» та відкидують геть пласкі шаблонізовані (у плані сенсокінесісу — цілком реґідні) опінії, моделі тлумачення та поведінкові моделі так званого безпосереднього довкілля... Ці останні — за самою своєю природою — можуть об-межувати творчі пориви (а також і спонтанні смислові флуктуації) мого власного світу смислів яко світу ідіоособового... Яко світу, що *пере-житий та удосвідчений всередині мого власного життєтворення (самотворення) та мого ж таки досвіду*... Таке творче і вільне *Я* спроможне не просто відкидати стереотипи, але й самі стереотипи піддавати потужній «термічній обробці» новими смислами... Отож і самі ці стереотипи теж починають «плавитися» і в «знятому» вигляді в-ходити у динамічні «сполуки» нових смислових сув'язей, — інкорпоруватися в сферу ідіоіндивідного, ставати цим самобутньо-моїм... Однак ізоляція від середовища (звуження сфери співдій із Иншими) не завжди рятують мою свободу. Так само як і занурення в середовище аж ніяк ще не підпорядковує мене такому довкіллю духовно та розумово... Зазначу, що й причетність до «сметанки» суспільства, до якоїсь із суспільних еліт суспільства ще не може врятувати (врятувати саме того, хто не здатен поставити суверене своє *Я* в саме осердя сенсокінесісу) від самовтрати — від втрати свого власного — ідіоіндивідного — смислового світу, його самости, його духовної автономії. Причетність до еліти (чи однієї з еліт) ще не здатна запобігти перетворенню будь-кого (навіть і найбільш «високочолого») в одну

осягнути (у покаянні та через покаяння) повноту єднання із Богом. Тому згаданий вже вертикальний вимір особистісного — Віра. Особистісно-смисловий досвід віри самого К'єркегора із богословської точки зору цілковито збігається із лютерівським постулатом щодо живої особистісної віри та особистісного стосунку Бога й людини: віра, яка спасає — це віра впевнености у тому, що Спаситель народився ***«pro nobis»*** — ***«особисто для нас» (особисто для кожного зокрема).*** Тому власне один із провідників Реформації (і в цьому з ним погоджувався К'єркегор) писав, що єдина віра, яка заслуговує на те, аби називатися християнсьнекою, є безумовна впевненість у тому, що Христос є Тим, ким Він є не для Петра чи святих, а ***особисто для кожного з нас.*** Звідсіля — особлива вартісність **усамітненої молитви та особистісна значущість дистанціювання від світського у світі.** «...Християнське вчення, — пише К'єркегор, — закликає кожну особу («each and every person») відійти вбік, стати осторонь і каже: «Зачини свої двері і молися до Бога, і ти матимеш те найвище, що особа може мати...» [17, с. 70]. У юрбі, чи у так званій *публіці* немає виокремлених «одиничних» ***(«ones»).*** Так звана публіка є сумою неґативних одиничних, «*які властиво не є одиничними, а які стають одиничними почерез суму, замість того, аби сума ставала сумою одиничних*» [17]. Масовидне сприйняття людини, що припроваджує до помилкового уявлення про те, що там, де юрба — там і правда, а також не менш помилкового уявлення, що правда начебто потребує мати на своєму боці юрбу, ще й тому завдає величезної шкоди, що навіть і політики, які промовляють від імени юрби, втрачають своє *Я*, уникають цього власного свого *Я*, ухиляються від того, аби ставати цим *Я*. І подібно до того, як політики, які цілком знеособлено промовляють та діють від імени «громадськости», так само і в реліґійному житті люди оперують абстракцією «Церква». У цім теж проявляється намагання ухилятись від найбезпечнішої у нашу добу речі — ухилятися від того, щоб бути *Я*. Діалектика богословської думки К'єркегора торкнулася тут глибинної істини: тільки окремішньо-індивідне спроможне «вмістити» у собі повноту божественного, універсального, вічного, істинного. Докладніше про инші моменти особистісно-індивідного та деіндивідуації див. зокрема у моїм есеї [15].

із «уречевленостей» цього елітарного «прошарку»... Прошарку, в якому теж, на жаль, є небагато спроможних до того аби *ви-вищити власне своє єство над тими об'єктивувальними силами, якими є «опінії», певні сталі репертуари тематизації спілкування та реґулятивні приписи (аж до більш-менш жорсткого режиму певних субдискурсивних практик).*

Окремішнє Я тільки у тому розумінні є *точкою з-бігання—збирання смислів докупи*, коли воно саме є вузлом кардинальних смисловідношень особистісного досвіду. Дифузний досвід стає особистісним досвідом (усвідомлюється яко *посутнє-мого-життя*) саме тоді, коли під дією протоособових смислів цей досвід «від-находить» та «ви-находить» *Я (Я, яко Самість, яко Мойність і яко Само-стояння в індивідних життєдіях та у власній децизіональності тощо).* Отож мій цілокупний особистісний досвід «розміщує» це *Я* в самім своїм осерді не просто яко в осерді досвіду, а яко в осерді *у-досвідчування (запевненості Мойністю мого досвіду та у Мойности мого досвіду) у самочинності цього досвіду яко і початкової, і прикінцевої ланки Моєї Дії, Мого Вчинку, Мого Розуміння та, врешті-решт, Мого зараз-само-розуміння, Мого бажання, Моєї спрямованости-до; Моїх спеціальних пріоритетів та уподобань... Я діє; мислить і орієнтується; порівнює-зіставляє з Иншим та з иншістю инших; чогось постійно хоче і переживає Себе яко Хотіння; зрештою, приймає якісь рішення щодо чогось; бунтує та збунтовується супроти самого себе і ви-вищується над собою тощо) у сфері ДОСВІДУ подібно до того, як Тіло (теж* ***власне*** *Моє Тіло) реально діє в обставинах та ситуаціях.* Тіло — це частина обставин. Натомість *Я* — частина кардинальних смисловідношень досвіду, — удосвідчености цим досвідом також і моєї діяльнісної та життєвої автономности. *Моє Я* стає тим Початком за-пускання сенсоґенерувальної машини, коли ще відносно дифузні та розрізнені (фраґментні) смислові агломерати, відчуттєво-почуттєві конкреції та імпресії поступово зосереджуються у відносно цілісних (динамічно усуцільнюваних) смислових конфіґураціях та смислових мережах. Смислові мережі можливі вже власне там, де є ***рефлективне відношення*** (а це рефлективне відношення забезпечується власне моїм само-усвідомлюваним *Я*) поміж ситуативними смислами (смислами яко ситуативними конструктами та яко праґмо-смислами) і горизонтами граничних смислів (Цілей, Цінностей, Сподівань).

Поза реальністю смислів неможливе буття інтенціонального. Інтенція не лише у-напрямлюється на те, що вже є смислоносним (що вже попередньо наділене смислом, що вже «в-плетене» та «зав'язане» на певний пучок смислів, або у що вже смисли попередньо були інскрибованими). Інтенція вже від початку *«урухомлюється» смислом*: у своїй *«спрямованости-на»* вона (цебто інтенція) завжди є *«спрямованістю-від»*. Інтенція не «ви-карбовує», не «ви-світлює» смисли у темряві не-буття. Інтенція не оприсутнює суще. Інтенція «лине» лише до того, що вже з'явилось у з'яву, уже феноменологізувалося, уже стало набутком суб'єктивности, або ж принаймні «зажевріло» (яко здогад про смисл, яко «натяк» на недовідоме, хоч іще без достатньо виразних смислових маркувань). Натомість феноменологічна редукція припроваджує не до емпіричної дійсної суб'єктивности, а до її ейдетичного конструювання. По той бік ейдетичного конструювання залишається жива смисленаповненість свідомости. Бо ж редукувати — то ж «узяти в дужки» реальний світ. Цебто, властиво, ту «сітку смислів», яку ми на цей світ «на-кидуємо». Редукувати — це усунути фактичність самих актів свідомости, що спирається лише на смислорух, а не на щось инше. Лише сенсокінесіс дає можливість дійсній свідомости (моїй, твоїй) вийти в реальний світ (отой, що «взятий в дужки» гуссерлівською редукцію) і тільки таким чиною буттювати у світі. Йдеться про буттювання *свідомости*, що стає *сущим-для-себе* саме у модусах самоочевидного і самоданного оприсутнювання особистісних смислів. Нагадаю, що думка про оприсутнювання смислів, як особистісних смислів у рамцях самої лише свідомости, хибує на соліпсизм. Тому суб'єктивність як смислорух (яко рецепція, реінтерпретація смислів, комбінаторика та констелювання смислів, смислові інверсії та субверсії, інтерференції різних смислових аґломератів тощо) мала би розглядатися у катеґоріях *існування людини*. Йдеться про *існування людини у розімкнутості до буття*. Буттювання самих актів свідомости уможливлюється смислорухом. Тому буттєвісним є не буттювання свідомости (чи то, скажімо, універсальна *модулярність свідомості*, як у Ноама Хом-

ського; чи то так звані *ізоморфи свідомости*, як у Джозефа Кемпбелла), а сама *можливість* цього буттювання, що узасадничена здатністю сенсопороджування та руху смислів. Метафорично кажучи: перші смисли стали *розплющеним оком буття*, — «поглядом» буття на самого себе із щонайвищого щабля свого ладоутворювального саморозвитку — із верховини смислових мереж у динамічному їх розгортанні. Моє *ось-тут-і-тепер-існування* є способом буттювання за допомогою смислів та в універсумі смислів. Існування людини, яко буттювання всередині буття, можливе через розімкнутість людської свідомости у смислах та через смисли. Я в-кинутий не у світ сущого, — я занурений у світ людських смислів, у якому суще оприсутнюється, насамперед, яко конструкт (фрейм-протосмисл, лінґвокультурний концепт, імажинативний образ, ноема, ейдос, нюансоване переживання, чи то символ, міфологема або ж фантазм). Мій *життєсвіт* (вкупі з моїм життєвим середовищем, яке яко середовище-для-мене теж «зіткане» зі смислів, чи то, радше, наділене смислами) є водночас тією логосферою (логосферою, що онтично тотожна семіосфері та креатосфері), у якій (у цій *логосфері*) тільки і уможливилась постановка самого питання: *Що є буття?* Чи то скажімо питання: що є *завсіди-тут-присутнє* Dasein? Чи то хай навіть і, наприклад, такого питання: який вимір суб'єктивности, яко реальности о-значений гуссерлівським *Я можу*? Або ж, скажімо, який *онтичний* і який *онтологічний* статус того, що ми окреслюємо, яко «*є*», або ж «*існує*»? Чи ж то, приміром, питання: чи суб'єктивність є *тут-присутність* (*у роз-криванні світові*), чи наше «*я*» є, насамперед, *само-відношення* (*самість*)? Саме інтенсифікація та «згущування» смислоруху (аж до седиментації певних смисло-відношень у щонайскладнішій філософській катеґоризації світу та філософського осмислення посутньо-есенційного в світі), врешті-решт, припровадило людину (принаймні дуже багатьох із нас) не лише до субстанціоналізації «чистого» (чи то, радше, голого) мислення, але й до граничного гіпостазування панраціоналізму та панлогіцизму, до ототожнювання розумово-раціональної активности (мислення) із щонайпосутнішим у людській суб'єктивности загалом. З другого боку, постулюючи примат сенсоутворювальних енерґій та примат смислоруху у становленні, розгортанні та утверджуванні суб'єктивности, я аж ніяк не схиляюся тут до якогось скрайностевого ірраціоналізму, нонкоґнітивізму, чи то, скажімо, постмодерністської критики певного типу просвітницько-позитивістського раціоналізму (зокрема у намаганнях частини постмодерністів деконструювати ґранднаративні побудови людського інтелекту та широкі концептуальні метадискурси). Нагадаю також, що в історії філософії завсіди мала місце так звана *критика розуму* (його можливостей та меж). Сьогодні настав час і для сенсологічної критики розуму, зокрема і в аспекті намагань деяких мислителів «відсепарувати» так званий «чистий розум» (і — відповідно — суто інтелектуальні побудови) від того потужного сенсокінесісу, що лежить у самих підвалинах людської суб'єктивности. Це окреме питання і я не маю можливости зупинятися тут на ньому докладно. Зазначу лише побіжно деякі найважливіші (як я вважаю) аспекти майбутнього розгляду цього питання. Спробую радше попередньо проблематизувати це питання.

В емпіричній суб'єктивності, яко безпосередній реальності існування *homo interior*, не існує «дистильованої» думки і чистих пізнавальних актів. Кожний мислительний акт занурений у переживання (почасти навіть у потік випадкових імпресій, які теж можуть бути сенсоутворювальними). Розгортанню щонайабстрактнішої думки можуть безпосередньо сприяти цілком непримітні (чи то майже непримітні) тілесні порухи та фізіологічні імпульси. Далі. Думка існує водночас у модусі *cogitates* та у модусі *пригадування* (через це останнє та через деякі позараціональні інтенції та фонове «мерехкотіння» вражень і певних фраґментів фонових принагідних імажинацій відбувається одночасове і «паралельне» напливання тих сенсоутворювальних енергій, що не лише просто «нашаровуються», а інтенсивно втручаються у динамічну гру смислів. Концепція Жіля Дельоза дає нам дуже складний механізм цієї «машини» сенсоутворювання і становлення суб'єктивности. Тут зазначу лише, що так званий *пасивний синтез звички* у Жіля Дельоза між иншим полягає у тому, що *живе сучасне* перетворює минуле і майбутнє на два асиметричні елементи цього сучасного. Існування в сучасному — існування не лише тілесне та в психофізіологічному плані, а *існування як дух (існування-для-себе)* — потребує цілісного відтворення такого *трансценденталь-*

ного елементу нашого існування як *чисте минуле* («минулого, яке ніколи не було сучасним»), яке супротилежне послідовності актуальних сьогочасних. Тільки так (через чисте минуле яко «еталон» цілісности життя) можливе становлення таких модусів суб'єктивности, як *споглядання* і *пам'ять* (без них неможливе також і самоусвідомлювання). Чисте минуле (те, що *назавжди відбулося*) є часом цілісности, є темпоральністю цілісного «Я». У цьому аспекті варто розглядати також ролю пам'яти для становлення суб'єктивности. Йдеться власне про споглядання, що залучене («в-монтоване») в пам'ять. Йдеться власне про живу пам'ять, що можлива лише там, де є від-критість можливостей того часу, який іще не відбувся (того майбутнього, що створює передумову завжди-можливости-стати-иншим). Адже уявлення про те, що *назавжди від-булося* може мати сенс лише за умови реальности (яко відкритої можливости) того часу, який *ще-не-відбувся*.

Усе це настільки ускладнює (зокрема через транстемпоральну взаємодію досвіду, пам'яти, споглядання, переживання, фантазування-мріяння, імажинації, сприймання, імпресій, тілесних стимулів і хотінь із власне розумовими актами та коґніціями, що абсолютно вилучає сьогодні конструювання чи то філософських (філософсько-епістемологічних, філософсько-антропологічних) схем *чистого розуму*, *чистого мислення*, *чистого раціонального пізнавання*, яко, мовляв, субстанційної основи людської суб'єктивности. «Я», що стається-у-становленні, та майбутнє, яко те, що здійснюється-у-становленні, пов'язані не лише тяглістю темпоральностей, а й посутніми (внутрішньо глибинно злученими) *смисловими параметрами*: сама *трансцендентальність того, що ще не відбулося* (а власне *майбутній час* є *чистою можливістю темпоральности)* є дуже важливим уконституйовувальним чинником людської *суб'єктивности* у таких її аспектах, як не лише *ratio* та розум, коґнітивні акти й пізнавання, інтелектуальне «схоплення» та саморозуміння; але й духовне споглядання та уява, спонукання та сподівання, ціннісні орієнтації та очікування і т. д., і т. п. І дійсно, саме *час* за-дає зв'язність, чи то радше внутрішню реінтеґрованість *суб'єкта, який мислить;* (суб'єкта, який переживає; суб'єкта, який занурений у модус споглядання, чи то у модус споминання; у раптовий спалах духовної інтуїції); чи то, скажімо, в емоційно-естетичне та оцінкове нюансування смислового — теж смислового! — потоку естетизованих образів; суб'єкта, який просто чогось жадає; суб'єкта, який страждає (можливо, навіть і від неможливости інтелектуально схопити, щось вельми-вельми посутнє) і суб'єкта, який мужньо переборює всілякі страждання і т. д., і т. п. І це внутрішнє усуцільнення суб'єктивности стається не внаслідок синтезу темпоральности, а саме тому, що горизонти цілепокладання, горизонти граничних смислів, що кореспондують із горизонтами сподівань і намірів, устремлінь і бажань в-будовані в неемпіричний (але ладоутворювальний щодо усієї системи темпоральностей моєї (твоєї, її) суб'єктивности *неемпіричний майбутній час*. Філософія (особливо гносеологія та філософія людини) від часів просвітництва, позитивізму та модерну (а відповідна парадиґматика мислення та корелятивна з нею епістема усе ще досі дуже тяжіє над українською думкою) переважно хибувала на *панраціоналізм* не тому, що сфокусувалась була на людському розумові (розум людини безперечно заслуговує на таку увагу до себе), а тому, що майже втратила була із поля зору *цілісність людської суб'єктивности* в *ситуації існування, в ситуації співприсутности та співдії з Иншим (Иншими). Ratio* і пізнавальна активність (які *не можуть бути витлумачені тільки із себе*) є лише одним (хоч і вельми важливим у динаміці взаємозв'язків, *взаємодії* та *«взаємо-підживлювань») «багатошарових» чинників сенсоутворювання та смислоруху*, як «роз-гортання» і здійснювання (актуалізації та в-тілювання) суб'єктивности людини. *EGO-свідомість індивіда, годі зредукувати лише до розумового самоусвідомлювання, — зокрема через* картезіянське *«мислю, значить існую». Адже самі* ***потоки свідомости*** *у розмаїтих взаємозалежних своїх модусах (що вже згадані вище), а не лише яко чисте мислення* ***самі стають динамічною складовою ви-будови (конструювання) тієї реальности, яку ми маємо (сприймаємо, переживаємо, відрефлектовуємо, віднаходимо в ментальних образних та ейдосних репрезентаціях, екземпліфікаціях та констеляціях смислообразів), яко моє (твоє — її) існування…*** Адже мріяння та мрійництво (а не лише строго раціонально орґанізовані мислительні операції) дуже часто стають необхідною передумовою і так званої суто інтелектуальної творчости (наукової, фі-

лософської, теологічної тощо). Зрештою, мрія може навіть ставати і частиною власне раціонально-пізнавальних актів, «підтягуючи» інтенційну унапрямленість цих останніх до тих граничних смислів, які ще більше наснажують мрійництво... Ще К'єркегор, попри свою відданість (але теж дійсно *пристрасну* відданість!) цілераціональному осмислюванню та аналітичному розважанню над певним своїм колом релігійно-філософських та людинознавчих (життєзнавчих) питань, вважав великою обмеженістю переважну зосередженість лише на раціоналізованому думанні. Із багатьох його висловлювань з цього приводу, — лише одне вельми характерне: «І справді, — як пише данський мислитель, — хіба це не своєрідне безумство, — прагнути такою мірою підкорити кожну пристрасть, кожне хвилювання свого серця, кожний настрій холодній владі свого розсудку/розуму? Хіба це не манія намагатися бути такою мірою нормальним, бути якоюсь ідеєю людини, а не живою людиною, не таким, як усі ми слабкі та хисткі. Хіба це не божевілля завжди пильнувати, завжди бути насторожі, завжди шукати для себе запевнення геть в усьому, ніколи не піддаватися ефемерній мрійливості?» [5].

Смисли — повторюю — глибші від щоденної життєдіяльности людини (у тім числі її — людини — мислительної активности). Вони лежать *в основі цієї життєдіяльности яко завсіди і неминуче (навіть у повному усамітнюванні, у повній ізоляції)* ***співдіяльности.*** Тільки із цього стає зрозумілою природа постійного *діялогізму самої Моеї думки та спонтанного пере-пере-гукування смислових сув'язей, — навіть здавалось би і зовсім «віддалених»*... Тільки із цього погляду стає більш-менш чітким автокомунікативно-мислительний механізм ґенерування нових — «третіх» — смислів у місцях внутрішніх «зустрічних потоків», чи то «зустрічних течій» *Ego та Alter-EGO*, чи то — відповідно до иншого — широковживаного у працях постмодерністів метафоричного вислову — внаслідок «короткого замикання» рівнобіжних смислових (чи то семіосмислових) серій... Смисли існують лише *всередині життєдіяльности людини (зокрема діяльности мовленнєвої, діяльности мислительної, діяльности цілісного мовомислення*, розмаїтих співдіяльностей людей у їх співбуттюваннях *тощо)*. Смисли — це є той спосіб, яким «показують» себе речі нам не самі по собі яко такі, а уже будучи *«при-провадженими» (через свою за-лученість у колообіги культури; через свою залученість у лінґвокультурне конструювання; через свою залученість у креатосферу та в семіосферу та співвідповідну їм реінтерпретативну діяльність; через свою інкорпорованість у смислові ресурси мого досвіду; через, нарешті, способи використання речей та орудування ними, — modus operandi) у наші смислові світи (субсмислові світи)*.

Попри епістему *суб'єктно-об'єктної дихотомії;* попри *епістему ego cogito* (а обидві епістеми були панівними в досьогочасній філософській думці), Емануель Лєвінас заснував був засадничо нову філософсько-мислительну парадиґму (можна сказати, що й нову епістему) — епістему — умовно — *Погляду Иншого* (підставою буттювання людини є не розум, а Погляд Иншого[21]). Як це слушно зазначив був Сартр *Инший є аж ніяк не катеґорією*, а саме *ось-цим-Иншим* (моїм конкретним контраґентом цілком конкретної діадичної ситуації). Як розмірковував був із цього приводу Сартр, — *конкретний Инший*, що наділений своїм власним іменем, є онтологічною підпорою моєї трансценденції. А я б ще «роз-шифрував» (чи то реінтерпретував) цей сартрівський акцент на на-ділености Иншого власним своїм іменем, яко доволі широку філософічну метафору. А саме, — цю на-діленість Иншого Іменем варта сприймати (розуміти, тлумачити), яко вельми складне смисловідношення Иншого до ідіоіндивідуального смислового світу, а також до повсякчасного самостановлення — творення цього особистісного смислового світу, яке (це становлення) не може бути чимось иншим, як повсякчасною співдією із багатьма Иншими, — із випрацюванням ними всіма (у постійному полі співдії, — від прямого контакту — до вторинних і третинних інфопотоків) відносно спільної картини світу та відносно спільних смислових орієнтирів (смислових «вузлів» та смислових «точок») у цьому більш-менш по-ділюваному світообразові.

Конкретний Инший, яко (згідно із Сартром) — онтологічна підпора моєї трансценденції є таким вочевидь не тому, що наділений властивим та власним іменем, а тому, що ладен (і здатен) спів-буттювати зі мною (і таки в дійсності співбуттює зі мною), яко той,

[21] Йдеться тут також про вельми важливий (теж розглядуваний Лєвінасом у цьому ж епістемічному відношенні) релігійно-філософський аспект ***епіфанії обличчя Иншого.***

що спів-ґенерує-зі-мною-смисли[22]. Йдеться тут власне про того Иншого, який на підставі інтерналізації смислових мереж може по-діляти зі мною смисли (та їх специфічні сув'язі), може трансформувати їх у смисли ситуативно-інтерперсональні (ті, що народжуються у контактувальних обставинах і вузькоситуативних контекстах), може розуміти мене на підставі спільного реґіону перетину смислових світів (онтично тотожних із инакшістю досвідів) і *обличчя якого* здатне посилати мені смислові сигнали (і, зокрема, за-кликати до співвідповідальности) щодо подальшого плину нашого діалогічного контактування (чи то протиборства-аґоністики, чи то порозуміння-єднання, чи то контрадикторно-неповного та внутрішньо амбівалентного — дисконсенсуально-консенсуального ситуативного — гаданого — «начебто-розуміння»...). Йдеться про *Обличчя Иншого*, яке є не просто сенсоносним, а, дійсно, реально збуджує той чи инший напрямок сенсокінесісу, — відразу «в-плітається» в іллокутивно-перформативні та символьні модуси взаємодії (спів-дії). Обличчя, що посилає імпульси *засвідчування присутности*, яко спів-присутности (а в обличчі *Иншого* сходяться докупи смисли психокультури, цебто, насамперед, лінґвокультурні концепти, смисли миттєво-ситуативних порухів та афектів[23] і, нарешті, смисли моральної відповідальности щодо себе та щодо *Иншого*). *Обличчя Иншого* уже саме по собі (у мить ситуативного смислоруху) є вже «місячним сяйвом» (відображеним сяйвом); є смисловою «о-сяяністю» (а не елементарним бігевіористським ефектом стимул-реакція) усієї цілокупности ситуації, — усієї її смислової цілісности (а можливо — також — і смислової ґетероґенности та смислової амбівалентности). *Обличчя Иншого* налаштовує мене на те, аби бути «зіркішим» (цебто водночас і більш відповідальним в своєму смисло-означуванні та у смисло-розрізнюванні) щодо можливих наслідків релевантного (а також більш-менш прецизійного) *смисле-розпізнавання та щодо дистинкцій смисло-уділяння певних топіків та предметів діалогічности, певних ідеоґрафічно-смислових та значеннєвих фацетувань уже досі певним чином наративізованої свідомости*. Все це — в динамічній своїй цілокупності — тотожне розумінню та пресуппозиційно-смисловому ви-передженню подальших діалогічних «ходів». Тому обличчя Иншого (як співодночасно та спів-залежно також і мій Погляд і моє Обличчя) далеко не є лише функційно-ситуативним, чи то пара-лінґво-праґматичним втіленням-«відображенням» простої реакції (згідно із лінійно-кавзальною формулою «стимул — реакція» у бігевіоризмі). Обличчя Иншого теж завсіди нагадує мені про те, що юнґівська *Persona* — це, дійсно, та юнґівська Маска, яка не тільки щось-для-мене оприявнює-виражає-мовить, але і щось приховує та маскує... Але й ***приховування***, зрештою, теж більш-менш явно і явлено ***ви-ражає смисли тайни*** *(яко самого* ***втаємничування*** *тайни) та смисли загадковости, чи то «непевности» і можливої «підступности» приховуваного...*

На якій підставі здійснюється єдність із Иншим? На підставі тієї напруги, що народжується смислами та смисловими полями. Йдеться, зокрема, про *чисту напругу* смислового поля, цебто *співприсутність*, яко присутність у спільному полі гри смислових напруг, а не про трансмісію знаків і значень. Йдеться про саму можливість перебігу та «зіштовхування» смислів у полях інтерперсональности (яко загального смислового напруження співприсутности). Це останнє не піддається дихотомійній суб'єкт—об'єктній аналітиці, оскільки *дійсність буттювання-з-Иншим* є лише смисловою реплікацією фундаментальної цілісности самих первнів буття.

Присутність (та її *здійснювання* в реально-ситуативних актах співприсутности) має онтично та екзистенційно вельми важливу функцію: вона є *випробуванням мого Я на його (цього Я) тожсамість*. Йдеться, зокрема, про само-втримування-Я-в-собі через «стягування» себе у горизонтах власних (співвідповідних собі) домінантних смислів. Присутність як випробування мого *Я* на його здатність до самостояння є водночас його випробуванням на здатність до *змагальности-протиборства (agon); на резистентність мого Я щодо збурень пов'язаних із присутністю ситуативно-обставинних чинників та чинників інтеракції та співдіяльности тощо*. Для етики Лєвінаса,— як це дуже точно зазначає дослідник цього мислителя К. Сіґов, — «по-

[22] Парадиґму сенсології (та становлення співвідповідної із цим епістеми науки і філософії) тут можна-нагадую- потрактувати, яко — умовно — ***Четверту епістему***, — після суб'єкт — об'єктної дихотомії, картезіанського *cogito* та «*Погляду Иншого*».

[23] Навіть щонайелементарніша афектність та афектованість є моментом позитивної визначености суб'єкта, яко дійовця співдії, яко творця (співтворця) ситуації контактування.

єднувати не означає змішувати. Навпаки тільки розрізнення та перепад напруг між потенціалами зберігає енергію їх обох, їхнє змагання...» [14].

Правдива феноменологічна оцінка соціальности — не в пошукові її основи в стосунку-до-Иншого, а в інтерперсональній цілокупности смислових полів сенсопороджування (сенсовідтворювання) та трансляції смислів. Сенсопороджування (як і трансляція смислів та авторепродуктивне відтворення відносно устійнених сув'язей смислів) не лише уможливлюється стосунком-до-Иншого, але й становить сам фундамент такого стосунку. Смисли, пов'язуючи людей (пов'язуючи їх у співрозумінні, у логосфері, в етосі, в креатосфері та у спів-праці, у сфері *sacrum* і т. д. і т. п.) власне і чинять їх водночас окремішньо-несхожими у смислових плянах.

Інтерперсональні смисли є дійсними носіями нашого самостановлення у свободі: вільну індивідуальність осягають там, де власне виходять «на-зовні» (самодостатність і самість є запевненням-ствердженням активного «*Я*» в інтерпсихічнім діянні). Інтерперсональне бачення людської свободи дуже істотно, на мою думку, увиразнив був Емануїл Лєвінас. У схожій до цього перспективі бачення свободу варта розглядати яко від-критість і яко по-долання (яко здатність долати само-обмеженість, — *обмеженість, що «звужує»* інтеріоризацію екстернального: самообмеженість, що просто блокує можливости «роз-ширення» мого «Я» у напрямках до Инакшости Инакшого). Отож свобода, яко відкритість і яко подолання (яко відкритість до єднання і розуміння та водночас, яко подолання самообмеженоссти індивідуального досвіду у транспсихічних (надіндивідних та міжіндивідних сув'язях смислових світів); яко, сказати б, *звільнення від самосебезалежности*, — все це передбачає — як, я вважаю, ту *реальність співприсутностей*, що вибудовується реальністю смислокінесісу (в усіх його модусах, множинних валентностях та ґетерогенностях) у реґіонах тих смислових світів, які є для нас водночас і дійсним життєвим середовищем (середовищами) і процесами життєтворення.Життєтворення, яко взаємоопосередкованости життєдій (а дискурсивні практики, нагадаю, це теж життєдії). До речі, життєві середовища та життєтворча активність людей (культуротворення — культуровідтворення) є неподільними саме у своїх смислових текстурах.

Вільне єднання та вільне співрозуміння, а також подолання окремішнього індивідного «досвіду» у досвідах інтерперсональної комунікативно-діяльнісної злуки завбачує щонайменше два мометі автентичної свободи. *Перше*. Йдеться про самоподолання тілесности (в її до-смисловій «матеріальній» подобі). *І друге*. Свобода виводиться не із моєї іманентно-самодостатньої спроможности *проти — стояти другості*. Свобода, насамперед, у вільному визнанні другости (Инакшости Иншого), що дарує моєму існуванню істинну свободу, яко звільнення від самотности і яко звільнення від кайданів цілковитої прив'язаности до самого себе [8, с. 40]. Моя свобода (сама можливість самоздійснення свободи) — не лише у вільному проти-стоянні другості другого (а — отже — і у можливості самовтримування в етичному та в духовному самостоянні), але — і як це підкреслює сам Лєвінас — у моїй свободі вільно вибрати другість [7, с. 89]. А, отже і бути відносно відкритим щодо инакшости Другого. Бути зацікавленим у цій його инакшості задля *особливої свободи (і тут — дуже важливий сенсологічний аспект!) — свободи, що є свободою роз-ширення периметру смислів та нових устосунковувань смислів*. Таким чином *другість несе мені про себе Вість, яко про сутність моєї власної свободи*. Отож, як це зазначає сам Лєвінас, ми маємо властиво діло із двома ґатунками свободи: 1) Первісною (первинною) свободою *первоначала власного Я у його гіпостазісности (це так звана «перша свобода» — «це поки що — не свобода вибору, а свобода начала»* [8, с. 40], *— свобода започаткованости Я у власній свободі (справжнє Я — це і є свобода)*. Це (філогенетично та онтично) — самовідношення існувальности (самої можливости актів існування) до існування, яко життєпроцесу. 2) Свобода вибору (зокрема визнання Другого як такого, що дарує своєю співприсутністю та нашим співбуттюванням *звільнення мого Я від усамітнености, а, відтак, від закапсульованости у самосвідомості)*... Міжособова відповідальність дає мені (дає тобі, дає кожному зокрема) можливість ***бачити смисли зблизька (співпереживати і співтворити їх у живій конкретности ось-ситуації та Тепер-моменту)*** *і таким чином* ***бути в дійсності вільним (і переживати це яко свободу духа!) від збідненого (аж геть злиденного у смислових планах)***

Загального… Попри другість другого Третій-для-мене теж може бути сферою розширення моєї свободи: адже Третій вириває мене з близькости до Иншого та з попередньої відповідальности. Первинність нашого людського буттювання, як це слушно зазначив був той-таки Лєвінас у бесіді із філософом Соломоном Залка, є буттювання-задля-Иншого: Безкорислива турбота та альтруїзм щодо Иншого є джерелом будь-якої правдивої цінности і, врешті-решт, зав'язується (саме через певну унапрямленість смислоруху у полі співбуттювання) на *горизонти граничних смислів*. Царство духовности, яко царство правдивої свободи (і правдивого самоздійснення в цій свободі) насправді вибудовується саме там, де моменти добра і прихильности; добра і любові розгортаються *у полі інтерперсональної співдії, що і є автентичним життям-яко-таким* та тією душевно-духовною зануреністю, що не розчиняє наше (моє — твоє — її Я), а ушляхетнює це «Я», увиразнює і ви-вищує його (зокрема вивищує його над емпіричною буденністю через глибинну смислоносність екзистенціалу турботи-про-Иншого та через аксіологію Ви-вищування мною цього Иншого, як абсолютно самоцінного в свой инакшості). Саме у такім смисловім реґіоні людського буттювання (буттювання яко співбуттювання) і здійснюється те, що Лєвінас (у вже згадуваній тут його праці «Час та Инший») називає *розплутуванням кайданів поміж Я і Самим Собою* [8, с. 55]. Покликання людини до милости та милосердя (яко перша цінність і яко первинний обов'язок) саме тому утверджує нас (мене — тебе — її) в нашій самості, *що роз-гортає свободу мого «Я» через смислосферу актуалізації мого обов'язку та моєї відповідальности*. Саме в такий спосіб *моя думка та моє «Я» впізнають самі себе* у дзеркалі автентичного смислоруху, — у *духовному переживанні свободи* в актах відповідальності та покликаності (вільної покликаности) до обов'язку. З другого боку саме *духовно вільна окремішня людина* (людина, що, зокрема, вільно покермовує свою залученістю у життєдії, а не просто ладна «*жити із-дня-на день*») здатна бути і більш відповідальною. Незрівнянно більш відповідальною (цебто такою, що *здатна перейматися смислами* обов'язку та зобов'язаности, як і смислами подолання — також і через самоподолання — геть усіх перепон у здійсненні того, що стверджує мене, як відповідальну особу та до-дає мені впевнености і запевнености в тому, що *ставлення до обов'язку та до його діяльнісних «в-тілювань» це і є шлях мого особистісного самоздійснення*). Саме це чинить мене незрівнянно більш відповідальним аніж та людина, що живе «*за правилом*» «як усі», «як инші», «як у людей» (цебто властиво цілком віддається течії життя, здається на цю течію). Те, що я *вільно обираю Другого*, — у цьому свобода. *Свобода виводиться* не із моєї начебто іманентної самодостатности чи то із якоїсь есенціональної цілковитої суверенности «Я», а також не із моєї спроможності *проти-стояти другості*, а із моєї здатности активно спів-діяти з Иншим (Иншими) саме у тім реґіоні, де смисли побудження (смисли сердечних *побуджень-до*), смисли особистісної покликаности і смисли обов'язку, смисли відданости обов'язкові онтично збігаються, є *онтично тотожними*. *Смисли обов'язку* (смисли, що ними переповнена також психоаксіологія відданости ідеї та ідеалові, відданости цінностям, відданости людей навзаєм одне одному та віддности певним дійсно підставовим засадам еталонної — чи то референтної — групи і т. д. і т. п.) є вельми важливою складовою того «цементного розчину», що скріпляє докупи «Я» і «МИ». Добре збалансований еквілібріум Я — МИ (за багатьох инших сприятливих передумов, які я тут поки що не розглядаю) існує саме там, де вже існує доволі значна спільна зона перетину (динамічного взаємо-покривання, зокрема у смисловій своїй суголосності) особистісних обов'язків та очікувань найближчого довкружжя, предиспозицій та сподівань довкілля, — у гущі життя, у самім середовищі життєдіяльности).

Саме обов'язки, цілі, цінності, рольові очікування та етичні конвенції утворюють складне переплетіння[24], що за усієї своєї багатошаровости щільно

[24]Усі тут пераховані та багато инших моментів співдії (а всі ці аспекти — взаємозалежні і водночас стягуються докупи *динамікою смислоруху у самім житті*, — у співдії смислів, що імпліковані в конкретну ситуативність зі смислами граничними) можуть бути також співвіднесеними з одним із ключових концептів В. Дільтея щодо так званої «*взаємопов'язаности життя*» (Zusammenhang des Lebens). Нагадую, між иншим, що концепт цей, відтак, перейняв був Гайдеґґер. Взаємопов'язаність у самім субстраті життя зумовлена зокрема тим, що сам плин життя і способи актуалізації життєформ та акціонально-

припасовується навзаєм коситуативністю багатоаспектних життєвих обставин, модусів життєдії, життєформ та дискурсивних практик. Якщо особа є дійсно вільною, то все перераховане тут зовсім не сковує її єства, а стає власне локусом (*локусом і водночас способом*) *самоздійснення*, індивідуального духовного зростання та особистісного удосконалювання. А з иншого боку *суб'єкт може і відкидати самого себе*, якщо притаманні йому особові смисли свободи розуміються (тлумачаться, переживаються) яко *без-оглядне* (цебто — буквально — без огляду на Иншого, без огляду на Другого) цілковито розгнуздане (позбавлене навіть і соціопсихічних «берегів») свавільне «Я». Таке ж безвідповідальне знехтування другости може мати також і зовсім инше (на перший погляд цілковито супротилежне) самозамикання окремішнього «Я» у «психокапсулі» самозосередженості. І в одному і в другому разі гранично звужується *відповідальність щодо постави Иншого*.

Правдива свобода — це не просто щонайширший спектр самих можливостей вибору, а основна притаманність окремішньо — особистісного первня. *Свобода* у цьому сенсі (у цій смислоносній своїй іпостасі) *є здатністю* повсякчас *посідати самого себе*. *Свобода є здатністю до самоопанування самости та у самості* також і тоді (а може і власне тоді!), коли *суб'єкт здатен сказати собі НІ*, утверджуючи свою дійсну самототожність заново[25] (тобто водночас *відсторонюючись-ухиляючись від того, що не пасує смислоокреслености саме моєї свободи*, або що може бути загрозливим і руйнівним для неї). Саме з *огляду на Иншого*, або ж на обставини у реляціях (у стосунках-взаєминах *Я — Инший*) ми спроможні до вільного само-обмежування, до вільного подолання (задля *збереження цілісности мого смислового світу*) свавільних імпульсів. Ми, зрештою, спроможні також до втримування в собі тієї смислової цілокупности, яка ви-будовує та «підтримує» («підтримує» саме смисловими «підпорами» та «конструкціями», що злютовують смисли у смислові сув'язі) суверенну свободу того смислового світу, який є світом *homo interior*. За безсумнівної важливости інтерсуб'єктивного простору (яко простору самоздійснення моєї свободи, — навіть у вільнім — в ім'я свободи Иншого — самообмежуванні модусів і сенсоформ розгортання особистісної свободи мого духа і мого діяння) смислоностість і смислонаповненість свободи у кожному разі, у кожній ситуації, у кожнім конкретнім епізоді, за будь-яких соціокультурних обставин можливі лише, яко глибинно-особистісне переживання актів свободи (яко смислодинамічний процес становлення-у-свободі, яко сенсожиттєве опанування нових реґіонів себествердження у свободі). Тут доречним буде процитувати міркування Карла Ранера з цього приводу: «Об'єкт свободи у її властивому сенсі — це сам суб'єкт, і всі предмети пізнання довколишнього світу, які ми розглядаємо, є предметами свободи тільки тоді, коли вони здійснюють опосередкування цього конечного та обмеженого простором і часом суб'єкта з ним самим. Там, де свобода правильно розуміється, вона становить собою не можливість чинити те або инше, але *можли-*

поведінкових сценаріїв, самі способи експлікації цілей та цінностей, самі модуси та смислоформи екстеріоризації намірів, спонукань і бажань геть *завжди передбачають Иншого (навіть якщо це вбачання і завбачування опосередковане і «відкладене»)*, цебто, врешті-решт, передбачають *живе людське контактування*, — саме тут взаємодіють *поле залежности, поле обов'язку, поле свободи*. Навіть заманіфестувати — експонувати своє прагнення до свободи ми можемо насамперед перед-Иншим). Зрештою і смисловим джерелом контакту є Инший або *ж близькість-до-Иншого*. *Инший* зазвичай є самоціллю сенсонапружень у смисловому полі, є, врешті-решт, самоціллю запускання діалогічного смислоруху та ґенерування нових смислових поєднань. Усе це *для-Иншого, перед-поставою-Иншого, під-поглядом-Иншого, у пошуку зустрічі-з-поглядом-Иншого та задля-співдії-з-Ним*. Алтерність — про що вже йшлося — є необхідним моментом самоздійснення у свободі. Алтерність у цьому відношенні потрібна зокрема задля того, аби не підпасти під цілковиту владу Імпресій Теперішнього. Адже Инший (у тім числі вибудова образу Иншого, — аж до його казвальної атрибуції тощо) реактуалізує до-теперішні ретенційні моменти контактування з Иншим/Иншими, — втримує суб'єкта у цілокупності свого власного смислового досвіду. Цебто, врешті-решт, дає можливість бути вільним від надмірної (руйнівної для мене) інтерференції тих смислів, які засадничо не притаманні моєму смисловому світові (у відносній автономності та не-схожості). На цьому тлі (у межах такої концептуальної схеми) *респонзивна та респонсибілітивна феноменологія Иншого* Еммануеля Левінаса може бути трансформована у феноменологію *досвіду — дискурсодії — сенсокінесису — контакту* (але це вже окрема тема).

[25] Порівн. у відомого теолога та філософа Карла Раннера [12].

вість приймати рішення, що стосуються самого себе і можливість творити себе самого (виділення моє. — *Р. К.*)» [12, с. 52—53]. Але цілком очевидно також, що у своїй свободі приймати рішення щодо самого себе я маю також свободу самообмежувати себе з огляду на обов'язок щодо Иншого, з огляду на своє бажання шукати близькости з Иншим, з огляду… на Погляд Иншого… *Погляд, що закликає до відповідальности*; з огляду, зрештою, на потребу шанувати смисловий периметр свободи Иншого, з огляду на глибинну потребу самозбереження (у тім числі самозбереження перед загрозою сваволля трансґресивних побуджень) унікальної самототожности і своякости смислових ресурсів мого власного — вкоріненого в ці особистісні смислоресурси — єства. *Самоудосконалювання, яко взорування-на…* теж іманентно вже містить у собі алтерність міжособового (а, відтак, і діадичність дійсних життєвзаємин). *Вибірковість інтенціональностей* «завбачує», зокрема, також і певну мою унапрямленість (предиспозиційну на-ціленість) щодо тих персон та щодо контактування з ними саме тому, що *Я* (*Ти, Вона*) почуваю (почуваємо) певну «консонансність» у моєму (нашому) переживанні-тлумаченні-поціновуванні тих чи тих смислових конфіґурацій, тих чи тих смислових аспектів життєсвіту; тих чи тих візій та опіній у їх смислонаповнености, у їх «зарядженості» смислами (чи то характерними відлуннями-перегукуваннями смислів), у їх ролі смислових мірок та лекал для потрактування того, що діється поруч із нами…

Щонайпосутніше діялогізму (на що звернув був особливу увагу Емануель Лєвінас) полягає у тому, що сама сенсопороджувальна здатність обличчя (мого, твого, її, кожного зокрема) є не просто інструментом комунікативних актів (чи то одним із багатьох опосередковувальних механізмів міжособового спілкування), а дійовим чинником, що *уконституйовує саму життєву ситуацію контакту*. Зокрема обличчя — у його смисловій відкритості та у смислоносності (у чому *обличчя від початку формувалося, яко на-цілене на співприсутність та на порозуміння і на спів-дію з Иншим) існує, насамперед, для обміну поглядами, для смислової зустрічі поглядів: Я не тільки бачу очі Иншого, — каже Лєвінас, — я також бачу, що він дивиться на мене*… Чому я часто ***шукаю*** *Погляду Иншого? Що мене спонукає до цього? Спонтанний потяг? А може я шукаю у цій зустрічі поглядів (зустрічі поглядами) попередньо-предиспозиційної «змови» щодо розуміння, вирозуміння та порозуміння? Щодо такої бажаної конверґенції різносмислових особистісних світів та взаємоустосунковування (когезії) смислів…Щодо бажаного вилучення асиметрії взаємин у тут-і-тепер ситуативності… Щодо ви-лучення (мінімізації) упередженостиі…* Зрештою, немає иншого способу перейнятися Відповідальністю щодо Иншого, як в-никання у страждання Иншого, що є *самим процесом смислових в-чувань і в-слухань, моментів емпатії та живої антиципації, передчуванням грядущих траєкторій сенсокінесісу, а не лише* ***знанням про*** *страждання Иншого*… Таким чином діялогічний акт не лише розпочинається ще до його вербальної експлікації, але й зароджується у самих своїх душевних (а також *в етичних*) *імпульсах, що «втручаються» у сам живий перебіг смислоруху та миттєво о-креслюють саме міжособове поле можливої інтерференції смислів та протосмислової вибудови попередніх містків діалогізму*. Погляд не просто в-дивляється в обличчя Иншого, а наче в-дивляється-зазирає в криницю смислів, — в онтичну криницю співможливого співбуттювання. Обличчя не просто *щось означає і щось о-значує. Обличчя не просто щось ви-ражає і щось відображає…Обличчя не просто за-кликає до спів-відповідальности за можливі наслідки діялогу*. Дійсно, обличчя спроможне «тематизувати душу», але й воно здатне також «одухотворити» тему. Воно здатне також передувати тому, що просто спонукає до прямого емоційного реагування і за-кладати у це реагування ті смисли, що безумовно вищі та витонченіші від самого безпосереднього стимулу — реагування… Обличчя — це суще душі, це смислоформи залучености душі у живу співприсутність. Поза обличчям, без обличчя немає повноти присутности. Як писав був Дерида у своєму розлогому трактаті про Лєвінаса («Метафізика і насильство») обличчя «не втілює, не облицьовує і не сиґналізує ні про що, окрім себе самого, душі, суб'єктивности». Тому й думка, тема, ідея, смисл — це майже безпосередньо і напряму — Обличчя. Контраґент комунікації *абсолютно присутній у своєму обличчі*. Обличчя не тільки о-повідає про Иншого і ви-повідає Иншого, — воно в своїй епіфанії по-казує мою (твою,її) по-

кликаність до відповідальности за Иншого: обличчя, — каже Левінас, — викликає до суду, обличчя допитує, обличчя сповіщає про те, що Инший є моїм ближнім, тобто тим, хто, врешті-решт, здатен поділяти зі мною спільні смисли і — завдяки саме цьому — вибудовувати співприсутність, співдію, співчування і діялог… А я б ще додав до цього: Якраз *Инакшість обличчя Иншого, не лише екстерналізує недоступну-мені- Тайну Homo Interior Иншого; але й безмірно по-глиблює містерійність Містерійного (в загадковий спосіб при-ховує приховуване); не лише від-слоняє куртину; але й відкриває те, що за цією Першою (видимою та зримою — наступна Запона); нарешті, почасти, відхиляє і Третю Запону (яка — в самому моєму Єстві..., яка унедоступнює Мене- мені- самому, повсякчас знову і знов Нагадуючи (і прямо, і в грі нятяків та на-тякування на можливі ще якісь Натяки...) про Прихованість приховуваного та про Об-меженість і Об-меження не лише Розуміння-Иншого, але й про Об-меженість Саморозуміння...А також про те, що разом із щоразу більш увиразнюваним смисловим Схоплюванням Обличчя Иншого* (та якраз ***завдяки*** *такому схоплювання Обличчя Иншого) — поглиблюється та упрозорюється моє схоплювання-Себе, посилюється бажання линути в Глибонечу свого ж таки єства... Найважливіший наслідок всіх оцих* ***схоплювань — самосхоплювань, — наростання бажання збагнути, осягнути (осягнути у мислі, осягнути в самому перебігові сенсокінесісу, осягнути в потоках переживань загалом) власне своє суверенне Єство…***

Моє мислення *діяльнісне, тому що воно обумовлює* ***зміни та змінювання.*** Воно змінює певні стани моєї свідомости. Воно залучене у сенсокінесіс та як один із чинників цього останнього може посутньо змінювати-трансформувати відносно усталені досі смислові конфіґурації; може створювати засадничо нові смисловідношення, а, відтак, трансформувати також і самі смислові мережі. Вочевиднення об'єктів мого усвідомлювання та мого мислення здійснюється через *думку, яка буквально ви-робляє об'єкт. Якраз вочевиднення об'єкта-для-мене здійснюється власне тому, що саме моє Ego на-дає думці при-свійну силу при-532власнювання «свого» об'єкта». Я «підштовхує» — урухомлює думку саме тому, що ми (кожен із нас зокрема) уже попередньо ви-працювали лінґвокультурний конструкт об'єкта, яко* ***Мого*** *об'єкта, яко об'єтадля-мене: без увиразненого Я думка неспроможна «ви-робити» об'єкт, — о-креслити цей останній у певних попередніх лінґвокультурних смислах, яко об'єкт-для-мене... Яко об'єкт, який вже спроможний за-цікавити мене саме завдяки* ***Моїм*** *зацікавленням,* ***Моїм*** *уподобанням, запотребуванням та інтересам... Якраз інтереси надають виокремлювально-об'єктивувальної сили (і водночас — смисло-репрезентувальної визначености) для* ***Мого*** *об'єкта, яко такого, що до нього я не годен бути байдужим і який, зрештою, потрібен саме* ***Мені…*** Без активности *Я* неможливим є сам процес конструювання об'єктности об'єкта, яко *предмета-для-Мене...* Власне в такому разі думка і знерухомлюється і стає неспроможною *привласнювати об'єкт «для» мого усвідомлювання у певних смислових конфіґураціях, у смислообразах, у «катеґоризаціях» об'єкта через «розташування» його у певних семантичних полях та у певних «решітках» значеннєво-поняттєвих реляцій... Тільки увиразнена Я-суб'єктність спроможна випрацьовувати відносно удискретнений (удискретнюваний-для-мене) предмет.* Стаґнація і знерухомлювання думки (думки вже неспроможної дієво *ви-працьовувати предмети-длясебе*) може мати місце власне там, де уневиразнюються персонологічні сили мого *Я*… Треба погодитися із Жаком-Люком-Марйоном, який каже про те, що якщо сама об'єктивність нашого знання залежить від об'єкта, то, нарешті, сам об'єкт залежить від об'єктности його вочевиднення. А це останнє, врешті-решт, узалежнене «від кривизни думки, яка помишляє… Кривизна думки *cogitatio* імпліцитно включає в себе деяке присвоєння через відбиття…, остання імплікація якого має ім'я ***Ego***)» [9, с. 34]. Зрештою, у цілій низці своїх філософських розмірковувань (зокрема у «Медитаціях II») Декарт розглядає мислення не лише як урухомлювання понять, ідей, істин, чи то вважає процес мислення «способом розподілити думки на певні роди». Декарт не вважав думання самими судженнями та розуміннями, стверджуваннями та заперечуваннями тощо. Декарт розглядає мислення у взаємопов'язаних динамічних формах та модусах (модусах саме *мис-*

лення!) відчування, воління, виображування, бажання знати якомога більше, бажання триматися у межах істини; бажання піддавати геть усе сумнівові; ба навіть і парадоксальної радости від заблуджування думок і помислів на манівці... Далі. Для Декарта мислити — це значить усукупнено здійснювати свої здатності (здатності, що належать Мені) невідступно та зосереджено мислити власне про те, що годі забути; народжувати через сумніви та «зісподу» сумнівів зовсім нові продуктивні за-питування... Далі. Впевнюватися (і активно переживати таку самозапевненість) в тому, що вже немає чогось непевного та необґрунтованого в самому перебігові думок... Прагнути до непохитного у висновках... Долати хибну уяву так званої «брехливої пам'яти»(елімінувати самоошуканство у мисленні)... У слушний і необхідний момент «вмикати своє виображення» (це останнє — теж, яко модус мислення і яко дійсно «частина мислення»)... Зрештою, втрапляти знову в заблуду... Далі. Позбавлятися призвичаєности до старої опінії... Далі. Долати узвичайненість мислити в полоні слова і визволятись із такого полону... Далі. Дошукуватися суперечностей і мати здатність вбачати їх. Все це ми можемо нині розглядати не просто яко те, що «стається» в нашім (моїм, чи у твоїм, кожного зосібна) умі, а як інтеґральну частину буттювання окремішньої людини та дійсних *змін у цьому її буттюванні*. Зрештою, набуте мною пізнання та мій досвід мислення-розуміння має свій життєвий ужиток (зокрема в самій самоінтерпретації свого життєтворення та в самій здатности прецизійніше розрізняти-розпізнавати смисли речей, подій та учинків)... Сама сенсожиттєва зорієнтованість людини (наприклад її самопосвята філософуванню) може не лише впливати на ті чи инші зосередженості ума людини; але і в плані щоденних життєдій (та вмотивованости цих останніх) бути узалежненою від цих зосередженостей. Тут йдеться не лише про деяку співзалежність самого трибу життя і коґнітивних стилів людини; а також про співзалежність світообразу властивого окремішньому індивідові та його сенсожиттєвих спонукань та орієнтацій. Тут йдеться не лише про певні кореляції між сенсожиттєвими орієнтаціями, горизонтами цілей та сподівань людини і, нарешті, самою вибірковістю пізнавальних унапрямлень та інтелектуальних предиспозицій ума конкретної людини та відповідної «прив'язаности» такого окремішнього індивіда до певного дискурсивного тезавруса та певного способу мислення і певних способів та модальностей «в-писаности»/не-в-писаности цього останнього у щоденні життєдії людини... Йдеться тут, насамперед, про те, що філософування може бути (як це казав ще Мартін Гайдеґґер) ***вкладанням всього себе*** *у життємислительну діяльність філософування, — унапрямленістю самого філософування (яко життєдіяльности) до горизонту граничних сенсожиттєвих смислів (зокрема щодо смислів екзистенційних, що не мають для себе жодних корелятів в емпіричних потоках щодення, в емпіричному буттюванні людини, а є властиво позапредметними)*...

Якісь кардинально важливі судження та катеґорії (із погляду зрушень самих мислительних парадиґм і паттернів думання, ба навіть і переходу до нових типів раціональности) можуть припроваджувати до змін в самій епістемі та в коґнітивних стилях. Якщо моє мислення дійсно *перформативне (бо ж може — іноді опосередковано, іноді напряму —* ***видозмінювати*** *мої емоційні стани, мої життєві наміри, мої вольові спонукання, видозмінювати самі ресурси мого досвіду та моїх мотиваційних сил і — відповідно — до цих своїх «наслідків» — набирати нового «розгону» та «злету» (чи ж то нових «уповільнень» та інгібувань), — значить саме по собі картезіянське «Я мислю» не є онтоконстантою; не є цілковитим інваріантом антропологічних узасаднень людини (і яко родової людини, і яко кожного окремішнього індивіда).* Саме тому картезіянське «Я мислю» не може бути підвалиною онто-теології та онто-метафізики. Однак моє мислення впливає посутньо на самі способи самоусвідомлювання мого *Я* та на моє самостановлення яко особи. Узалежненість мого *Homo interior* від певних шаблонізованих структур моєї свідомости (зокрема на рівні психосемантики свідомости, на рівні картини світу, на рівні світоглядних уявлень тощо) свідчить також про те, *що міра моєї душевно-духовної* ***свободи-несвободи*** *узалежнена від цих відносно зреґідизованих моделей і коґнітивних схем і може навіть гальмувати моє самостановлення, — стримувати та в-тримувати це останнє у відносній не-свободі.* Мислення стає одним із джерел моєї свободи тільки у тім разі, коли мені самому (у тім числі моїй *eго — свідомості) вдаєть-*

ся вивільнятися від абсолютно настійно-невідступної диктатури самих — однотипних та устійнених — мислительних операцій; вивільнятися від прикованости до узвичайнених способів думання, — від того, що етнолінґвіст Гаймз називав був «звичками думки» (habits of the thought). Тому вочевидь годі субстантивувати та гіпостазувати моє (твоє — її — його) мислення (як це ми — принаймні, почасти — бачимо в картезіянстві). Самі акти моєї дійсної існувальности залежні від мислення, але не зумовлені актами *cogitates*. Існувальність годі відокремлювати не тільки від мислення (яко процесу) та від по-мисленого, але й від усієї динаміки моїх життєдій; від усього мого досвіду, від актуального потоку переживань в усій його багатоскладності та полівалентності (що, зокрема, фокусується в лабільности смислів, що плавають та в живій динаміці (у тім числі — в незалежній від розумових актів) «багатошаровості» спонтанних смислових взаємоустосунковувань...

Не еквівалентність, а *онтичну тотожність* (в утотожнености співрозгортання мислення та буттювання у буттюванні сенсокінесісу) — онтичну тотожність *між актом мислення і актом буттювання* я волію тут постулювати на відміну від картезіянства (зокрема на відміну від деяких роздумів Декарта в «Медитаціях...»). І, дійсно, — мислення та буттювання — взаємоналежні. Мислення, насамперед, через *живі (конкретно-ситуативні та епізодні) смислові імплікатури включене у життєсвіт та в життєдії*. Акт мислення є не лише актом саморозгортання думки, але й *дією інтелекту, яко **з-дійснювання думки у її феноменнім з'являнні у з'яву «поруч» з иншими предметами свідомости та «поруч» із иншими модусами діяльности свідомости (пригадуванням, виображуванням, ви-будовою смислообразів тощо).*** Тут досить згадати не лише *життєсмислові та інтенціональні зв'язки поміж мисленням та помисленим та не лише участь думання в уфундовуванні картини світу.* Згадаймо, що ця остання вже майже безпосередньо включена у життєдії, бо ми властиво **живемо** не в світі, а в картині світу і не в певному місцезнаходженні, а в моїй «протлумачености» тих чи тих місцезнаходжень. Тут додатково варта згадати також і те, що *самі ситуативні процеси мислення повсякчас «спираються» на свої смислові кореференти (зокрема речово-смислові репрезентативи та дійсні дисплеї поведінкових актів у життєсвіті та в життєдіях.* Сам акт мислення, яко змістовне/узмістовлювальне *здійснювання* (саморозгортання) думки вже має бути, — як це слушно зазначив був Жан Люк Марйон [9, с. 85] — у стані арістотелівської ἐνέργεια. Мислення годі зводити до *буття*. Воно стає частиною буттювання, яко діяльнісно-дієвого розгортання смислів та втілювання смислів в екстероформах (у смислообразах, у живій семіозі безпосередньо в самій семіосфері-креатосфері, зрештою, у тих життєдіях, що ніколи не бувають життєдіями, які б не були не на-ділені смислами, — навіть якщо такі життєдії абсурдні тощо).

Один із найглибших французьких мислителів минулого століття, якому вдалося було в холістський спосіб поєднати феноменологічне бачення із екзистенціональною концепцією людини, Моріс Мерло-Понті дуже слушно зазначив був, що в споглядальному полі рефлексії людини, все ж, *немає повного світу.* Цей мислитель розмірковував про «*непрозорість фактичности*» [10, с. 85]. Із цього погляду (а до нього я ладен приєднатися) світовість світу (і на рівні іманентно притаманному всьому, *чим є не-Я, — у тому числі в межах самого-по-собі фюсіс-у; а також в межах тієї соціокультурної реальности; що перебуває — принаймні покищо — поза межами мого власного особистісно-групового досвіду та поза межами Моєї індивідно-спільнотнісної креатосфери і — відповідно — смислосфери, в яку я не включений, — не «занурений»...*) ***може лише, почасти, удоступнитися мені через вибудовувані (конструйовані моєю свідомістю та моїми дійсними життєдіями) смисловідношення*[26].** Але і мій світ смислів і мої

[26] Дійсні смисловідношення перебувають не тільки в полі взаємоустосунковування лінґвокультурних конструктів (у їх постійній співдії із моїми фоновими знаннями, із моїм досвідом в його повсякчаснім самостановленні і — не в останню чергу — із наскрізь смислоносними комунікативними актами), але й у сфері *позавербального семіозису: сфера екстралінґвальних поведінкових актів; музична семіосфера, яка майже не піддається жорсткій вербальній десиґніфікації*; сфера малярська, а також сфера інсталяційних та перформенсистських мистецтв; які ґенерують свої специфічні смисли та свої специфічні модуси смисловідношень на підставі своїх власних систем кодування та полісемійно-лабільного «о-значування» тощо. Саме у мистецтвах смисл найбіль-

мислительно-рефлексійні поля, які ***неспроможні опанувати повного світу (моє окреслювання предметности предмета завжди і неминуче є «втручанням» Мого досвіду з його численними лакунами знання та гранично симпліфікованими коґнітивними схемами та мірками о-цінювання), все ж, є узалежненими від реальностей існування (співіснування, співбуттювання-зі-світом). Буттювання, яко спів-буттювання є дещо ширшим від гіпостасісности моєї окремішньої Я-існувальности...) хоча б уже навіть і тому, що не може не перебувати по-за кореференцією, ба навіть і дійсною коситуаційністю із десятками чинників, речей та процесів, які буттють та співдіють (є певним чином також взаємозалежними) в реґіонах Не-Я.*** З огляду, насамперед, вочевидь на інтенціональність будь-якої думки згадуваний вже М. Мерло-Понті розмірковує також і про залежність нашого існування від нашого мислення-рефлексування (сама думка в активний спосіб модифікує мою існувальність). «Рефлексія лише тоді рефлексія..., коли усвідомлює себе рефлексією-пронерефлексивне...» [10, с. 96]. Рефлексія не просто кореспондується із існуванням, із так званими фактами та явищами існування, — рефлексування усвідомлює себе яко зміну структури нашого існування. Ще Кант — згадаймо — розмірковував був про мислення яко про *акт реалізації свідомости, що є актом вольовим*. Адже є це водночас актом *усвідомлювання своєї присутности в певній ситуації тут-буттювання*... Однак (вже із нашого сенсологічного погляду), оскільки *тут-буттювання* є розгортанням сенсокінесісу (у тому числі того смислоруху, що здійснюється в реальних смислодіях та через смислодії), то й акти свідомости осягають свою причетність до дійсного потоку мого ось-буттювання яко проекція смислових конструкцій мого *cogito* (та мого самоусвідомлювання в дійсному перебігові цього *cogito*) у сферу співбуттювання, — у сферу дійсної співприсутности та співдії зі середовищем (життєвим середовищем) реальної інтерперсональности та живих поміжлюдських стосунків. Отож, дійсно, сама зміна структури мого існування (яко співбуттювання-з-Иншими) «розпочинається» вже із самих актів розгортання моєї мислі, моїх намірів, моїх відрефлексованих бажань...Можна було б (трохи спрощуючи) сказати і так: співдія є також співдією окреслених смисловими «пунктирами» цілей та намірів, наших бажань, інтенцій та навіть і більш про-думаних «планів», наших потреб та аспірацій, рішень та поведінкових актів і дійсних вчинків (у тім числі і тактичних «ходів» наших — кожного зокрема — у дискурсивних діях, які теж неминуче й завжди є інтеґральною складовою інтеракцій, є частиною наших життєдій та співдій). У Канта явище є тут-буттям розуму (є розгортанням суб'єктивности). Це дійсно так. Але явище посідає ще й инший аспект: явище є не лише проекцією суб'єктивности у локусі життєдії суб'єкта, але — так чи инакше — певною за-лученістю у життєдію у полі життєдіяльнісної інтерсуб'єктивности, у полі співжиттєдій-з-Иншими... Явище не просто з'являється у з'яву, — воно стає функційною підпорою для самоздійснення і посилює потребу у такім самоздійсненні. Явище (яко явище-для-мене) посилює, зокрема, *потребу у здійсненні мовомислення та в центрованості думок*...

Ще Фіхте окреслював був *світ яко діяльність та яко дійовість*. А *реальність, яко дійовість* — додам я тут — полягає також у повсякчасних «вихлюпах» пасем смисло-пов'язування сущих-ось-зараз-думок (так само сущих-ось- зараз намірів та хотінь тощо)... У по-в'язуванні цих смислових вихлюпів із речами (із об'єктами, із тим, що ось-з'явилось-мені-у-з'яву-навпроти у самім життєвім середовищі. Йдеться про так зване безпосереднє довкілля[27], що тотально вже-наділене-смислами та «зіткане», зрештою, із живих — теж смислоносних — поміжлюдських стосунків)... Фіхтеанське *розуміння світу яко діяльности* у світлі моєї фундаментальної сенсології може бути сьогодні перетлумачене саме через сенсокінесісну реінтерпретацію самого *діяль-*

ше являє себе не яко ***конструкт розуміння-тлумачення, а яко нюансоване переживання...*** Інтерпретативні моделі на вербальний кшталт є надто грубими для *для в-чування- у- смисли музичного твору, яко у смислоносний потік переживань.*

[27] Ми дуже умовно можемо називати наш життєсвіт «безпосереднім», чи тим більше емпіричним. Адже геть усе тут (у цім так званім найближчім довкіллі) уже «протлумачене», уже опановане яко ресурс досвіду, уже о-значене (десиґніфіковане) та на-ділене смислами (цілими пасмами та «вузлами» смислових імплікатур). Місце сприймається мною яко *приналежне-до-моєї-співдіяльности-з-Иншими*.

нісного первня. Адже сам *діяльнісний первень* (що полягає також, між иншим, у *потребі людини в життєдіях* та, зокрема, потреби людини в екстерналізації смислових енергій), як і самі *процеси життєдій* здійснюються через акти (та з допомогою актів) *смислоокреслювання, смислопокладання, смисло-втілювання та смислоорієнтування (орієнтування у смислових світах), в актах ціннісно-поціновувальної артикуляції та нюансування тих або тих смислів і смисловідношень, в актах смисло-розрізнювання, смисло-розведення та актуального (зараз-і-тут) смислопоєднування*. Дійсно так, як це мислив був Фіхте *людина покликана, насамперед, до життєдіяльности*. А я б сказав, — також і до життєдій яко до процесу *самостановлення — самостановлення спільнот та окремішніх індивідів у їх самобутніх смислових узасадненнях*. Отож усе суще яко таке (у тім числі і сам — кожен зокрема — осібний індивід; і сам перебіг його думок та всього потоку його переживань, що їх феноменологія розглядає теж яко *сущі) можливе не лише в устосунковуваннях із людиною та її життєдіяльністю* (приблизно так вважав Фіхте); але також лише у дійсній усуцільнености та в цілости (у самому житті, у самім життєсвіті, у самім перебігові дійсного життєтворення) ***із діями сенсо-окреслювання речей, із діями сенсо-розпізнавання та сенсо-рознесення, із діями мого інтелекту та із діями моїх вольових спонукань...*** Зрештою, гадаю, що саме ***по-в'язування у смислові зв'язі є теж «зустрічними» актами (є співдією та співналежністю) спонтанного сенсокінесісу та самоусвідомлюваних (відрефлексованих моїм Я) актів мого розуму...*** Смислові констеляції не просто «о-гортають» інтелекцію думки і тим більше не є лише супровідним «шлейфом» думання. Смисли є властивим «матеріялом» думання, — дійсною підставою для ви-будови раціональних (чи то квазіраціональних) конструкцій. Інтелекція актуалізується там, де вже є здатність *розуміти*. Цебто, насамперед, там, де є вже певна «на-працьованість» та «випрацюваність» інтерпретативних моделей, а, отже, і певна увиразненість ґерменевтичних горизонтів (див., напр., у Гадамера). Отож сама здатність раціонально «схоплювати» та розуміти пов'язана із виразністю та окресленістю самої мислительної Ідеї. До речі, хибне знання та хибна експлікація ідей та певних «загальних істин» теж може бути (здаватися) суб'єктивно прозорою та увиразненою для свідомости. Сама так звана «здатність розуміти» не визначає істинність («правильність») думки. Як, зрештою, бачимо не існує *чистої (онтологічно, а насправді радше **онтично**) в-коріненої інтелекції*. А це вже є підставою для деконструкції (бодай часткової) картезіянського постулювання Першости (чи то *верховенства*) Думання... Чи є інтелекція актом самого лише ума? Чи взагалі існують акти *чистої здатности розуміти? Чи то може якраз вони (ці акти розуміння) «схрещені» та аґреґовані із наївно-сенсуалістськими виображеннями та відчуттєвими конкреціями (гілетичними елементами, ноетичними комплексами, інтуїтивними в-чуваннями та антиципаціями тощо)?* Чи самоочевидною та самозапевненою в своїй начебто вочевидненості) є кожна моя думка (як, зрештою, і моя *душа*)? Які критерії запевнености (безсумнівности) самих критеріїв запевнености, які теж можуть бути деконструйовані моєю (твоєю-її) мислительною активністю? Адже *ego cogito* не є таким Сущим, що посідало би статус Першости (чи то хай навіть і було би *Первинним*) у ланцюжках *каузальних* (чи то хай навіть і *функційно-структуральних*) зчіплень та обумовленостей. Якраз навпаки, — Cogito узалежнене від *Першости смислів (смисли первинні щодо процесу роз-пізнавання — думання — інтерпретації)*. Смисли — у свою чергу — «в-монтовані» у сам життєплин співбуттювання... *Я-суб'єкт* для мене (як, зрештою, і для Декарта) є емпіричним суб'єктом. Однак для мене *мислення яко таке годі вважати щонайвизначальнішим уконституйовувальним чинником моєї суб'єктности*. Так само *мислення не визначає всю повноту пізнавальної активности*. Пізнавання (розпізнавання-ідентифікування речей та предметів свідомости) є, насамперед, *уділяння їм певного смислу у спосіб «в-писування» цих речей (предметів) у пасма смисловідношень*. Йдеться тут властиво про те, що самі смислові контури «речей» завжди «проступають» із «темряви» коґнітивної не-виявлености (ба й феноменальної не-явлености) через смислові «взаємопідсвічування», що може здійснюватися і без участи свідомого (відрефлексованого в полі у-свідомлювання) та уконституйовувального («конструювального») мислення. Тому, коли Декарт

каже, — «завжди схоплюю деяку річ як предмет мого мислення», то я (назагал погоджуючись із цим) волію ще додати до цього таке: *Я завжди схоплюю певний інтенціональний предмет, яко саме такий, що на-ділений певними смислами (у тім числі і тими моїми особистісними ідіосмислами, що я ось-зараз — одномоментно з по-мисленим — «інтроєктую» у «охоплюваний» мною смислообраз предмета.* Сама вже інтенція думки (йдеться властиво про недоексплікованну думку...) має в своєму самому витокові «заряд» предиспозиційної (протосмислової) *націлености-на...*, або й навіть смислової пресуппозиційности... І тут смислове (чи то навіть протосмислове і передсмислове) теж засвідчує свою першість (свою первинність) щодо ще *незавершеної, недо-здійсненої коґніції*.

Картезіянство (чи то свідомо, чи то мимоволі) наділяє мислення статусом онтологічности. Мислення годі зводити до буття, чи то навіть до існування (що теж — в свою чергу — аж ніяк не тотожне буттюванню. Воно (мислення) стає частиною буттювання та співбуттювання яко життєпроцесів урухомлювання та розгортання смислів, смислевідношень, ейдосів, значеннєвих «одиниць» (семем), понять, катеґорій, суджень, інтерпретативних моделей (розмаїтих способів тлумачення, що завсіди йдуть у парі із самим намаганням-прагненням розуміння та бажанням порозумітися тощо), ноезо-ноематичних комплексів, коґнітивних схем та коґнітивних мап тощо (в їх єдности та в динаміці). І все це, — не просто «на тлі» всього мого досвіду (у тім числі досвіду імпресивно-експресивно-емоціонального) та та «на тлі» мого життя та моїх життєдій; а в цілковитій невідривности моєї мислительної діяльности (навіть і щонайабстрактнішої) від життєсвіту (у тім числі — від стосунків людських, стосунків інтерперсональних, від щоденного життеплину, від межових ситуацій у цім моїм життєсвіті, від ситуацій вибору, від прагнення розуміння та по-розуміння з Иншими та аффіліації з Иншим (чи то «відштовхування» від цього Иншого); у цілковитій злуці (співпоєднаності) із амбівалентними прагненнями втримування своєї особистісної свободи та водночас із прагненнями до спів-належности та належности-до... і т. д. і т. п.). Різні способи вжиткування конкретних мислительних дій у щоденних поміжлюдських стосунках теж має безліч ще недосліджених модальностей і залежить (принаймні почасти) від розмаїтих «зворотніх» та «зустрічних» імпульсів, які линуть зі самих надр таких поміжлюдських взаємин[28]. Все це (і багато чого иншого, що я вже згадував в цьому трактаті і окреслював був, як реґіони самости та співбуттювання) не просто стає «життєвим» тлом для мого *Я*, і не просто потрапляє у поля інтенційности моєї свідомости; чи ж то «нагадує» про якісь складові мого досвіду; але й у багатьох посутніх аспектах *живої континуальности співприсутности та співдії життєсвіту (що стає Моїм життєсвітом) та моєї еґо-свідомости і мого еґо-досвіду буквально* ***ви-буттєвлює із себе (у цілісній динаміці співбуттювальних процесів і життєдій) оце моє Я.*** Врешті-решт, все це так чи инакше в-монтоване в саме моє життя, що у ньому (у життєдіяльності, у життєплині) певну квазіметафізичну «упривілейованість» посідає оте картезіянське «*я мислю*». Але у чому ця буттювально-понадбуттювальна упривілейованість мого Я?[29] Людина саме тому здатна орудувати смислами (та в-носити в смисловідношення відносний лад і когезію), що моє самосвідомісне Я (моя *Еґо- свідомість*) не є чимось субстанційним, а є, властиво ***самим-стягуванням-на-себе (стягуванням-докупи яко таким) та самою здатністю стягувати-на-себе (усукупнювати, «фокусувати») кардинальні (структуроутворювальні) невидимі «павутинки» смислових мереж... Саме моє Я — не***

[28] Юлія Крістева у своїх розмислах про Мішеля де Монтеня (у відомій її книзі «Самі собі чужі») не лише наголошує на тім яким чином особистісне *Я* «вписане у структуру уваги Иншого». Йдеться також і про те, в який спосіб та чому Моє *Я* віднаходить для себе функційну підпору і — відповідно — самостверджується в контактуванні з *Иншим*. А таке можливе власне тому, що *окремішнє* ***Я забезпечує собі довіру завдяки Иншому.*** Довіра (життєва довіра та готовність *до-вірятися Иншому*) безумовно у певний спосіб під-живлює та унапрямлює (а часто навіть *інтенсифікує* саме у динамічних структурах живого ось-зараз контактування із *Иншим) мовомислення та — відповідно — сенсовідтворювання у полі в-віряння-себе-Иншому.* Власне у цьому смисловому полі, де тільки і може бути зреалізованою *Моя* потреба *довіри — від — Иншого.*

[29] Уконституйовування (уфундовування) *Я-суб'єкта* Декарт здається узалежнював теж насамперед від мислення окремішнього індивіда (зокрема від так званих ІДЕЙ). Тому у творах та листах Декарта подибуємо такі словосполучення як ***idea mei ipsius (ідея мене самого), sui idea (ідея себе)*** тощо.

є смислоносним, але воно є усуцільнювальним щодо притаманних моєму досвідові та моїй свідомости тих смислових конфіґурацій, що унапрямлюють сам плин смислових ігор… Не мислі усуцільнюють мою свідомість та самоусвідомлювання (збирають її докупи). Оте «Я мислю» посідає свій дійсний субстрат в субстанціональності дійсних смисловідношень досвіду, що є властиво саме Моїм Особистісним досвідом, — досвідом, що «занурений» у моє життєтворення… Головною «підпорою» мого *Я* є не моє мислення. Думки — не субстанційні, бо ж вони (яко такі) є чистими смисловідношеннями… Субстанційним є сам «матеріал думання» — смислові конструкти та їх аґломерати… Саме тут виникають щодо картезіянського *Я мислю* дуже важливі питання. Чи саме *Ego* мислить ? Чи *Я* дійсно усвідомлює свій «вклад» (і який саме?) у динаміку унапрямлювання моїх думок та в самі способи їх по-в'язування? Чи моє *Я* знає про самі підстави мого думання та про самі послідовності-непослідовности перебігу мого думання? Чи залучене моє *Я* (та в який спосіб?) в уфундовування та у ***здійснювання (у здійснювання яко в акти свідомости та в акти усіх моїх мислительних сил) притаманного мені (ось-зараз) процесу думання та про-думування чогось?*** Чи не є моє *Я* (яко «вузол» моїх особистісних смисловідношень, чи ж то — краще сказати — яко «вузол» устосунковувань смислів, що є особистісними смислами) водночас більш чи менш опосередненим устосунковуванням мого *Я* і щодо самого перебігу мого мислення яко такого? Чи є моє *Я* конституантою моєї свідомости, чи ж то — навпаки — сама *Ego-свідомість (чи — вужче — Я-ідентичність)* є *«підсумком» закономірної еґотизації свідомости в процесах її розвитку, — в процесах її емансипації від щоденного тиску ґрупових смислів (смислів, що беззастережно по-діляються-з-иншими) в процесах емансипації мого Я — що тотожне його ви-окремлюванню — із (від) колективних уявлень, від ґрупових опіній, від поведінково-ситуативних прескрипцій мого людського довкілля тощо)? Який суб'єктно-психічний (функціональний) «локус» мого Я? Тобто, чи варта розглядати це Я насамперед у фокусі прийняття особистісно важливих (принаймні суб'єктивно значущих) рішень, у фокусі кардинальної децизійности перед поставою стороннього «замаху» на це Я, перед загрозою його дезінтеґрації (зокрема моральної самовтрати Я під тиском обставин, чи в ситуаціях граничного упосліджування мого Я)? Чи не є також моє Я посутнім опосереднювальним осердям поміж моєю свідомістю і життєсвітом (зокрема життєвим середовищем яко, насамперед, середовищем людей та середовищем стосунків-із-Иншими)? Які визначальні механізми такого опосереднювання? І чи — в такому відношенні — не варта було б розглядати самі «механізми» такого опосереднювання саме в* ***тріяді динамічних устосунковувань приблизно як ось у такій схемі: <u>Мій Досвід</u> (зокрема притаманна мені мережа особистісних смислів) — далі <u>Ситуативно-Життєвісні Праґмосмисли</u> — далі <u>МоЇ горизонти Граничних смислів</u>?*** До речі саме у цьому останньому реґіоні Моєї свідомости — саме за щонайдійовішої участи мого *Я* відбувається «збалансовування» (чи то відтворювання більш чи менш добре «врівноважуваного» еквілібріуму) поміж моїми власними (самооркестрованими) ціннісними уподобаннями, преференціями та «правилами», принципами мого власного життя та — з «другого боку» — в суб'єктивний спосіб трансформованими мною соціоґруповими приписами, конвенціями та нормами соційонормативної культури… Далі, — чи *Я знає* про мої думки та роздуми, про мої наміри та мої спонукання щось чинити так або инакше тощо через пряму залученість в їх ***розгортання-уконституйовування*** (а також у співдії зі спонтанним самостановленням певних гадок і переживань); чи то — радше — у ***спогляданні*** співвідповідних думок (роздумувань), ідей та переживань на загальному тлі свідомости і — відповідно — відрефлексованости (зокрема *щодо моїх фонових знань*) мовби «збоку»? Чи у *виображуваному (у щонайнесподіваніших і не зовсім «роз-бірливих» химерах уяви, — на рівні продукованих уявою смислообразів та невиразних «натяків» на смислообрази) не приховане також і дещо імпліцитне, — «не на-дане» рефлексивному усвідомлюванню?* Далі. Засадничо-опосереднювальна роль моєї *Ego-свідомости* в устосунковуваннях *Мого Досвіду* та щоденного світу *праґмосмислів* (у тім числі притаманних мені смисловідношень щодо конкретних речових об'єктів) надає якраз цій моїй *Ego-свідомості зосереджено-потужної* ***привласнювальної сили:***

речі, якими я орудую; речі, якими я послуговуюся яко знаками, маркерами та символами певних дій та певних моїх світо-відчувань (світопереживань) стають уже речами-для-мене; стають під-ручними речами. Стають речами, які у своїх смислоокресленнях кон-центруються «довкола» моєї Я-свідомости, — о-пановуються цією останньою яко її смислові під-пори. «Кривизна думки» полягає власне у тому, що думка не лише по-мишляє об'єкти, але й «при-власнює» собі їх — об'єктів — смислову текстуру (що нею досі були на-ділені ці об'єкти). *Cogitatio* чинить Я фокусом «стягування» смислообразів речей докупи і таким чином через урухомлювання *рецепції та думки, думки та рецепції; рецепції та апперцепції дає мені не тільки глибшу міру розуміння світу речей яко світу смислів (речей у «бліках» та в «тінях» мого Я-індивідного смислового світу, — речей, що вже при-власнені — інтеріоризовані цим Моїм ідіосмисловим світом*[30]*), але й увиразнює «контури» мого саморозуміння*... Згадуваний вже Жан-Люк Марйон приблизно саме так потрактував був (властиво — реінтерпретував був) картезіянське *Ego cogito*. Цю навдивовиж глибоку думку Марйона я волію процитувати тут у більшому витягові. Марйон вважає, що так звана об'єктивність знання, врешті-решт, залежить від об'єктности вочевиднення об'єкта. А це, — як пише Марйон, — «в свою чергу, залежить від кривизни думки, яка помишляє... Кривизна думки, «*cogitatio*» імпліцитно включає в себе деяке присвоєння через відбиття..., остання імплікація якого має ім'я ego. *Cogitatio без ego знов стало би простою думкою, себто думкою нерухомою (виділ. мною. — Р. К.)* й неспроможною виробити об'єкт... Як objectum не існує без деякого cogitatio[31], що забезпечує його об'єктність, так і cogitatio не змогло б забезпечити певности свого об'єкта без деякої кривизни, що має ім'я ego...». Можна було б, на мою думку, також сказати про це і в такий спосіб: саме ego cogitatum *чинить об'єкт присутнім яко присутній-для- мене (присутній- для — тебе / для-неї) яко об'єкт, що в-тягнений у спів-буттювання-зі-мною власне якраз Моїм буттюванням, — буттюванням, що «тяжіє» до ідіоіндивідної самоцентрованости мого самоусвідомлювання, моєї ego-свідомости*[32]... Властиві моєму індивідуальному досвідові смислові конфіґурації та ті виображення (які теж є смислообразами уяви), що до них «при-хиляється» та чи инша річ, трансформуючись у предмет моєї свідомости, продукує певну *смислову перспективу бачення-споглядання речей*. Ця остання, у свою чергу, теж «скріпляє» смислові периметри самоокресленості мого *Я* та його (цього мого *Я*) дійової заанґажованости у конструювання смислових світів, сказати б (звісно — умовно!) ***довкола*** *цього окремішнього Я*. Тому й дійова (та діяльнісна!) залученість моєї *ego-свідомости* у смислове конструювання, у сенсотворення, у сенсокінесіс, у коґітацію не лише стає одним із модусів *буттювання цього окремішнього Я*. На цьому «відтинкові» взаємопов'язані *мислення, пізнавальні акти та смислорух* дійсно стають *способом мого Я певним чином* ***бути, — способом, зрештою, стверджувати себе у співбуттюванні зі світом (з Иншими).***

Инший-для-мене (яко намагання збагнути істину Иншого) потрібен мені яко той, хто Про-мовляє-до-мене та водночас яко той, що Ладен Слухати мене і — можливо також — намагатися по-діляти зі мною якісь відносно *спільні смисли*... Инший має таку ж,

[30] Речі світу, що вже «абсорбовані» нашим досвідом не лише зазнають (вже в межах цього останнього) «термічної обробки» притаманним мені смисловим «інструментарієм», але й уже, яко новопосталі лінґвокультурні конструкти, спроможні у, свою чергу, употужнити «присвійну» силу досі накопичених мною смислових ресурсів та їх спромогу «огортати-обкутувати» собою якісь нові об'єкти (цебто, властиво, ***продукувати*** нові об'єкти нашого розуму, поступово трансформуючи ці останні в інтенційні предмети, — предмети майже відірвані від їх первинної емпіричної явлености (на-даности) мені (тобі, їй, кожному окремішньому індивідові).

[31] Таким *cogitatio* може бути і щонайпростіший акт смислового виокремлювання-розпізнавання якоїсь речі, що неуникненно має свій коґнітивний аспект, — момент «потрапляння» у певний перцептуальний фрейм, чи ж то у попередньо вироблений смислообраз візуалізації речі; чи ж то своєрідної миттєвої «реґіоналізації» речі на когнітивній мапі свідомости.

[32] Отож моє суверенне Я, яко *включене у буттювання* «дозволяє» також і моїм мислительним процесам (дозволяє *cogitatum*, які повсякчас «занурені» у густий «розчин» сенсокінесісу) у їх (мислительних актів) дійсному буттюванні на-бувати статусу сущого та перебувати у статусі сущого (порівняй там-таки. — С. 35). Це додатково надає і згадуваної вже тут ***певної упривілейованості існування самому ego.***

як і *Я* дійсно універсальну (а ще, як це казав, Абрагам Маслоу — *інстинктиноїдну*) ***потребу «належати-до...». Тому дуже часто (в разі ситуативно-смислового домінування цієї потреби-прагнення «belonging together») бажання співналежности збуджує мотивувально-смислові сили до бодай часткового «по-долання» психокультурних та смислових перепон щодо инакшости Инакшого (що допомогло б такому духово-душевному та емоційному зближенню-єднанню-афіліації)...*** *Тому власне однією із самоцілей діадичного спілкування є вибудова спільного (хоча й асиметричного) поля діалогізму, що в ньому стають можливими співподіляння смислів та (бодай часткова) converґенція смислів*. Саме у цій площині можливим стає здійснення глибинної потреби мого *Я* (*і в його Гіпостазісності, і в його Своякості, і в його Хтойності*) ***бути Вислуханим Иншим. Вислуханим не лише задля співузгодженности ситуативних співдій та задля гаданої реалізації спільних праґмосмислів, намірів та очікувань, а задля самоцінного-для-Мене <u>переживання мною</u> ось-слухання-мене-зараз-Иншим яко можливої зацікавлености мною яко уваги-до-мене; яко уваги до продукованих мною смислів та істин; яко цінне- для- мене (житєво значуще для мене; або й навіть аксіологічно-вагоме-для-мене в горизонтах і в перспективах споглядання-переживання граничних смислів) очевидне бажання Иншого зрозуміти власне Мене яко Ось-Такого в моїй хтойності та своякості (а не тільки сприйняти-зрозуміти мої — нерідко, можливо, і цілком недолугі та «недоречні» саме тепер — мовленнєві синтаґми...).*** А також (в разі тієї особливої уваги-до-мене Иншого, що її — цю увагу — можна окреслити яко *за-слуханість мною*) внутрішньо надихатися та внутрішньо насолоджуватися власне тим, що цей власне Инший слухає тебе *із певною заанґажованістю, ба навіть із душевним розкошуванням...* Та не тільки це... Инший із очевидністю (і я ***бачу це в Його погляді!...) дійсно хоче збагнути мої бажання, мої емоційні порухи, мої аспірації; мої налаштованості на подальші наші взаємини (чи то — навпаки — на припинення таких взаємин)...*** Зрештою, вже саме моє за-питування Иншого (навіть і начебто цілком нейтральне) може містити в собі полісемійні та полівалентні у смислових планах натяки щодо моїх оцих спонтанних спонукань чи ж то на-мірів бути-для-Иншого[33] корисним, приємним, потрібним Иншому, — бодай вже на цій «смужечці» ось-ситуативности... Це може бути водночас поєднане із *багатоаспектністю* ***самої-Моєї-потреби-в-Иншому. Або ж навіть і потреби в самій Потребі[34], — у потребі мати близько (і по змозі — частіше) Того Иншого, який намагається Тебе зрозуміти, сам хоче такого розуміння та вирозуміння, чи то навіть і пошанування; сам да-***

[33] Вочевидь одним із рушійних чинників моєї потреби, мого прагнення духовного та душевного зближення з Иншим є також бажання бодай почасти *відкрити-для-себе* (та цим власне емоційно збагатити себе!) глибинні сенси спонукально-мотивувальних сил Иншої душі, переживши почасти переживання Иншого — у спосіб ***емпатичного в-чування*** — яко майже свої власні ось-тут переживання... Емпатія, яко гранично можлива *повнота утотожнення з Иншим в самому акті емпатичних в-чувань може давати «зустрічні» імпульси для себествердження, — зокрема через віру у дивовижні свої можливості бодай часткового подолання самої фундаментальної діадичности спілкування через отаке переживання (співпереживання)* ***ОДНОСТИ.***

[34] Про те, що особистісні наші ***потреби*** і структурально, і функційно, і у цілісних сув'язях відчуттєво-життєдіяльнісних ґештальтів нашого світосприймання-світовідчування-світорозуміння (самого нашого — мого — твого — її ***тлумачення*** життєсвіту та ***розуміння*** наших обставин — у кожного зокрема) ***посутньо впливають вже на саму сенсорику сприймання (і на саму динаміку перцептивної активности людини)*** дуже переконливо показали були праці таких американських психологів як С. Брунер, Р.Р. Блейк (Blake), Рамсі (G.V. Ramsey), Мерфі (G. Murphy), Л. Повстмен та ин. Зокрема Мерфі у відомій своїй книзі «*Personality*» (1947. — С. 338) розмірковує так: «*зі зміною напрямку наших потреб*, ми буквально ***бачимо по-різному*** (*виділено мною. — Р. К.*)... Залишається очевидним, що потреби відіграють істотну ролю як в унапрямлюванні самого становлення структури нашого сприйняття, так і в унапрямлюванні структури наших моторних звичок». На мою думку, цей зв'язок потреб із вибірковістю «фільтрів» моєї перцепції варта прослідкувати також у ширших співдіях самої структури та сили моїх ***прагнень-хотінь; сенсопороджувальних потенцій мого «млявого» чи то мого більш інтенсивного мислення (вкупі з інтенціональністю самого рефлексування).*** Все це тільки підтверджує моє уявлення про те, що дійсна множинність чинників сенсоутворювання, все ж, працює (у межах *Життєдіяльности, яко Цілого*) на усуцільнювання та коґеренцію самих смислів за усієї розмаїтости модусів смислоруху (у тім числі і складної *гри смислів*, як одного із важливих моментів сенсокінесісу).

рує Тобі (вже і самою своєю мовчазною співприсутністю із Тобою) Твоє нове (чи о-новлене, — увиразнене у смислових моментах) глибше розуміння і самого Себе і Своїх хотінь та дійсних потреб... Зупинімося (принаймні тезово) на цьому останньому. Адже саме тут — основне онтичне та екзистенційне коріння всієї проблематики відношення *Я-Инший*.

Щодо розмаїтих аспектів *потреби-в-Иншому (Инших)*, то варта повсякчас мати на увазі те, що такі питання не можна не розглядати у різноплощинності кореференцій між устосунковуваннями *Я-Инший* та самим *середовищем життєтворення* .... Тут власне не можна не брати до уваги того, що власне *дійсні взаємини Я-Инший (у множинності таких Я-Инший-Инші)* власне і є одним із щонайважливіших діяльнісно-уконституйовувальних чинників самого середовища. Середовища, яке (як я вже не раз зазначав) є *середовищем самих людей, їх реальних взаємин, їх спів-життєдій та проти-дій; їх мовленнєвої діяльности*. Таким чином самі процеси взаємин та співдії людей *стають інтеґральною частиною не просто дискурсивного середовища, а середовища символьних інтеракцій, соціокультурних дій та дійсних наслідків такого спів- діяння*... Тому потреба і прагнення спілкування та спів-дії з Иншим (Иншими) означає насамперед неуникненну потребу *зорієнтовуватися у середовищі (у середовищах) життя, як у смисленаповненому світі багатьох смислових світів. Або ж, якщо спрощувати: йдеться, насамперед, про дійсну потребу пристосуванняприподобляння власних своїх життєвих кроків та рішень до очікувань, до можливостей та до обмежень співвідповідних смислових, — засадничо соціокультурних (сублокальних, субкультурних, референтно-групових) світів*... Саме тут варта шукати головний нерв усієї проблематики соціокультурної адаптації. Далі. Потреба і прагнення *зближенняєднання-з-Иншим* є не лише (однією із «розгорток» потреби достатньо гнучкого *входження-в-середовище та смислового (а отже і психокультурного) орієнтування в цьому середовищі (середовищах); але й глибинною потребою людського єства до свого «розширення», до оновлення, до роз-гортання сфери своєї свободи в такому оновленні*. Відкритість-на-Иншого та Відкритість-до-Иншого (і це добре показав був Е. Лєвінас) саме в різних аспектах інтерперсональних стосунків є важливим моментом особистісної свободи. Адже окремішнє *Я* не тільки одержує в цьому *відносно вільному доступі до Иншого (до певної частини досвіду Иншого; до инакшости його знань і смислових ресурсів, до унікальних — ідіоіндивідуальних — моментів емоційних реакцій Иншого, що теж є наскрізь реакціями смислоносними...*[35]***) імпульси відносно вільного «розширення» та вільного смислового «добудовування» свого окремішнього Я***[36]***. Водночасно з усім цим моє Я одержує імпульси звільнення від малопродуктивної прикутости-до-самого-себе та набуває нового досвіду «діткнення» до инших (инакших) смислових світів...*** Хоча в цьому є також і потенційна загроза *відпадання-відсамого-себе (в разі злиденности та невиразности смислових ресурсів власного мого єства та їх (смислів), наприклад, «вивітрювання»-знецінювання)*. Вочевидь поруч із потребою *на-бування Иншого та инакшого (в чому здійснюється також* ***привласнювальний (присвійний) вимір мого Я,*** який я окреслив тут яко ***Мойність***[37]***)*** водночас діє потреба

[35] ***Відкритість-до-Инших...***, яко нова якість свободи мого окремішнього *Я (у порівнянні із первісною свободою самостояння в самісності та в гіпостасісності мого самоіснування) передбачає також і від-критість до самобутности характерологічних прикмет Иншого; до актуального, чи то потенційно можливого прагнення Иншого відкритися також і щодо тебе; бути готовим до-віритися тобі; бути готовим сприймати тебе (наскільки це можливо взагалі) дезаксіологічно (без евалюативно заанґажованого та дискурсивно-виразно проартикульованого* ***Иншування, що передбачає ґіпертрофоване закріплення поляризованостей у бінарних опозиціях Я — Другий; Я-суб'єкт — Инший, яко Об'єкт, яко знаряддя-і-засіб-для- мене, яким можна орудувати чи маніпулювати, чи то узалежнювати від мого дискурсу володарювання та субдомінантности Иншого ...***).

[36] *Йдеться — зрештою — також і про нові імпульси вільного* ***впливу на Иншого, вільного переконування Його, вільного заанґажовування цього Иншого (бодай у деяких аспектах) «на бік» Своїх способів тлумачення тих чи инших фраґментів світу, тих або Инших ситуацій, епізодів, або ж «на бік» мого власного розуміння-інтерпретації-конструювання так званих «фактів»...***

[37] *Мойність Я* є дійсною щодо «при-своювання» цим моїм *Я* геть усіх сущих (у тім числі не тільки речей, знань, умінь, приписів та конвенцій соціонормативної культури; чи то, скажімо, певних публічно устійнених на-

(чи то усвідомлювана чи то латентна) пере-ходу «на берег» Иншого вже навіть і тому, що дуже часто инакшість контраґентів комунікації не просто утруднює таку комунікацію, але й парадоксальним чином *збуджує взаємний інтерес, взаємне за-цікавлювання инакшим, незвичним, дивним, чи навіть і незбагненним та химерним*... Инший може збуджувати у мене прагнення *позбуватися «закапсульованости» свого власного попереднього досвіду та стимулювати бажання нових «зустрічей» (і в метафоричному і в прямому розумінні зу-стрічі) з инакшістю Иншого... Через зближення міжсмислових «проміжків» в діалогічних устосунковуваннях **Я — Ти** можливе діткнення та реконфіґурація смислів у полях інтерперсональности не стільки як «зчіплювання» смислів, скільки яко «зрушення» в їх кореференціях та в самих способах смислових взаєморелящій*... До того ж, як я вже наголошував, дійова залученість в інтерперсональні стосунки є ***залученістю у самообстоювання, є можливим здійснюванням такої потреби в самообстоюванні.*** Прагнення до самообстоювання в інтерперсональних стосунках (та *через* такі стосунки) аж ніяк не суперечить *пошукові з допомогою таких інтерперсональних взаємин дружніх, взаємоприхильних та солідарних стосунків; стосунків, що їх і супроводить і водночас мотивує пошанування одне одного*[38]*. Погодьмося: ми рідко ладні пошановувати тих, що не хочуть і не вміють обстоювати (в розмаїтих ситуаціях життя) власної своєї гідности; що не вміють бути відданими певним своїм цілям та цінностям (обстоювати та від-стоювати, цебто реально захищати ці останні).* Зрештою, в ситуаціях інтерперсонального комунікування я ладен пошановувати *Иншого* не тільки (і не стільки) тому, що ми обоє належимо саме до тієї соціокультурної (комунікативної) спільноти та — відповідно — до того дискурсивно-смислового світу, де ціннісна значущість взаємопошановування є однією із пріоритетних (і в аксіологічному і в конвенційно-діяльнісному та в прескриптивно-діяльнісному планах); але й також тому, що я *із особистісного досві-*

ративів тощо); але й *смислове о-своювання (смислове «набування», смислове о-пановування) Иншого. Инший, яко суще тим якісно відрізняється від усіх инших сущих; що* ***Сам — цебто цей власне Другий — теж — водночас зі мною) може прагнути (на відміну від речей, як інтенціональних об'єктів, що не мають жодних «хотінь») «на-да-вати-себе-мені», — мати смислоокреслену та навіть екзистенційно вмотивовану потребу «на-да-вати-себе-мені».*** Оця «давальна» модальність буттювання *окремішнього Я*, яко важливий момент становлення інтерперсональних стосунків, все ж, залишається *модальністю кожного окремішнього Я, а не модальністю самого поля інтерперсональних стосунків*. Зрештою дійсно автентичні інтерперсональні стосунки (особливо стосунки закоханості, кохання, дружби, воєнного побратимства тощо) просто були б неможливими без цієї модальности *само-віддавання (ввіряння-себе-Иншому), що однак цілком не означає самовтрати мого Я*.

[38] Безперечно має рацію Туґендгат у тому, що ціннісними преференціями комунікативної (чи то — співвідповідно — моральної) спільноти просякнуте геть усе співбуттювання людей. Адже самі способи та модальності співдіяння значною мірою залежать від ***попередньо випрацюваного досвіду контактування та міжособової життєвої кооперації , — зокрема від досвіду по-діляння/неподіляння тих чи инших ціннісних орієнтацій, моральних норм (їх відносної імперативности/неімперативности та їх дійсної смислонаповнености).*** Однак при-єднання (залучення) окремішнього індивіда до тої чи тої моральної спільноти (її комунікативних конвенцій; її «мірок» евалюації; її поведінкових взірців тощо) залежить не лише від «зануреностиости» окремішнього індивіда у співвідповідні локуси дійсних дискурсивних практик у «межах» соціорольової поведінки, яка притаманна різним соціокультурним стратумам суспільства, різним його сублокальним та субкультурним утворенням; різним дійсним мезокомунікативним колам... ***Пошанування/ не пошанування*** (та самі способи та життєформи його — ***пошанування-непошанування*** — *прояву у так званій відкритій поведінці*) дуже часто залежить також від тих набагато складніших (аніж зазвичай пропонуються сімпліфікованими пояснювальними схемами) ***динамічних смислових конфіґурацій, що реально постають-розгортаються у полі тут-і-зараз інтерперсональних взаємин та смислових зрушень і смислових «збоїв» у цих полях... Саме таке ось-зараз-діалогічно-смислове поле може саме по особі продукувати (чи то актуалізувати) якісь несподівані (аж геть «не узгоджувані» із устійненими «правилами», чи то конвенціями) атит'юди та оказіональні упередження щодо контраґента спілкування-співдії...Така — начебто «поза всіма правилами» поведінка; такі життєдії, що начебто «відхиляються» від так званих «належних» — можуть мати свою — саме ситуативно-смислову; саме ідіо-інтер-персональну зумовленість...*** На цьому тлі мають вочевидь якусь часткову слушність речники децизіонально-релятивістської моралі. Але це вже окреме питання, що заслуговує спеціального глибокого продумування. Про відповідні розмірковування Туґендгата див. зокрема у книзі Габермаса «Залучення Иншого» (на стор. 34, 41 та ин.).

ду знаю (може й не раз пересвідчився), яким болісним для мене (для мого Я, для всього мого власного єства — для мого Homo iunterior) є нешанобливе (чи то навіть принизливе та упосліджувальне) ставлення до мене. Будь-яке приниження особистісного в особі (що намагається — свідомо це чи позасвідомо — по-ставити людину на нижчий щабель буттювання, — перетворити у те «неживе» суще, що ним дуже просто можна орудувати...) уречевлює її, чинить із живого суб'кта просто об'єкт із тією чи иншою «наклейкою»-лейблом...)... Упосіджування Иншого не стільки є наслідком звичайного моральнісного *відхилення від конвенцій (бодай формальних «правил» взаємопошанування), скільки повсякчасно-ситуативним (на жаль!) проявом лихої волі до володарювання, до пере-ваги, до першости, до домінування (хай навіть у тут-і-зараз оцій життєвій ситуативності, чи епізоді життя (епізоді співбуттювання), що ось-уже-проминає...).* На жаль, дискурс понижування і принижування Иншого споконвіку буває (хоч і у різних обставинах та в неоднакових життєформах, у нетотожних дискурсивних практиках) універсальною прикметою дискурсу влади (у фукіанському розумінні, як не конче інституціоналізованої чи то статусної влади); чи то хай навіть ілюзорного хотіння домінувати, чи то в ілокутивно-перформативний спосіб (на дуже конкретнім рівні живих мовленнєвих актів) *опановувати-притлумлювати Иншого*... Часто таке «домінування» (дійсне чи гадане) є лише спотвореним способом «показати-себе-Иншим»; зробити певне *враження-про-себе-в-очах-Иншого.* Зрештою, це є лише арґументом на користь того, що таке *себествердження мого Я від самого початку «поневолене» цілковитою узалежненістю від уповань на «відповідні» реакції Иншого. Таке ілюзорне себестверджування насправді від початку прикуте до уречевленого уявлення про Иншого яко лише інструменту для самоздійснення моєї власної пихи*... Така «інтер-персональність» може бути лише чинником деперсоналізації дійсних стосунків та тих різних форм відчуження, які є досить типовими і для новітніх постіндустріальних і так званих інформаційних суспільств...

Не варта забувати про те, що власне первісна моя свобода (свобода *самости* та самостояння в самоіснувальностях *гіпостазісного Я*) уможливлює саморозгортання инших кардинальних вимірів буттювання мого *Я: Мойність; Хтойність і Своякість.* Без самостояння у власній існувальности неможливі дійсні ***саморепрезентації*** (у моїх життєво-поведінкових дисплеях, цебто у моїх життєдіях та у моїй комунікативній поведінці, що теж стає частиною життєдій[39], в інтерактивних аспектах живої співприсутности та співдіяння), — ***саморепрезентації Своякости та Хтойности перед-Иншим-та-для-Иншого. Без Мойности та Своякости неможливим є навіть і саме покладання запитання (яко Мого за-питування), — Мого-за-питування про Иншого: а <u>Який</u>*** *власне цей Инший?;* ***<u>Хто</u>*** *Він?;* ***<u>Наскільки і в чому важливий, значущий цей Инший, яко Инший-для-мене</u>****?;* ***<u>Які</u> саме <u>наміри щодо Мене</u> він може мати?; Які його можливі атит'юди щодо мене та яка моя каузальна атрибуція[40] щодо Нього.*** Неможливою була б також без моєї устійненої самісности, своякости та хтойности також і окреслена Левінасом *ситуація — ситуація* ***Ось-Я-перед-Твоїм-поглядом...*** Через співдію наших смислових світів (та кореферентних із ними досвідів та різних картин світу) я можу *виявити-для-себе те, чого так бракувало мені досі.* Отож я не тільки *знаю* про це. Я також прагну цього, маю потребу у цьому, сподіваюсь на це... Якраз жива діалогічність (у тім числі *постдіалогічність та внутрішня діалогічність вже самих моїх роздумів про Иншого в усукупненості із процесами автокомунікації)* активізує «при-свійні» сили *Мойности* мого *Я*. Я починаю зацікавлюватися саме тими аспектами *Хтойности* та *Своякости*

[39] Це стається — нагадую — через підставово-онтичну утотожненість життєдій, мовленнєвих актів, символьних інтеракцій та дійсних моїх дискурсивних практик. Все це наскрізь пронизане сенсокінесісом, цебто у нерозривний спосіб злучене із соціокультурною динамікою та моєю участю в культурі.

[40] Каузальну атрибуцію тут я розглядаю так, як її бачив австр. соціопсихолог Фріц Гайдер (зокрема, коли розмірковував був про фундаментальну помилку каузальної атрибуції). З однією хиба що поправкою: мої уявлення про спонукально-вчинкові акти Иншого щодо Мене значною мірою просякнені конкретно-ситуативною грою інтерперсональних смислів ось-епізоду та тих смислових аґломератів, що уже були імпліковані мною у наперед проінтерпретовану мною ось-життєву ситуацію (вкупі з епізодними моделями, фреймами роз-пізнавання-ідентифікації Иншого та певним — відомим мені (удосвідченим самим моїм досвідом) репертуаром поведінкових сценаріїв).

Иншого Я, які би могли ставати комплементарними щодо мого досвіду; щодо моїх способів потрактування світу. Або ж просто корисними у моїм житті, у моїм досвіді контактування з Иншими, у системах моїх способів орієнтуватися в життєсвіті... Орієнтуватися в світі багатьох смислових світів та щодо множинних аксіосмислових горизонтів (зокрема щодо горизонтів — раніше незнаних мені — граничних смислів) всередині цих Инакших Світів... Саме таким чином Инший оновлює в мені спрагу пізнавання субстратно-смислових основ життєсвіту... Насамперед власне тих їх моментів, які я бачив раніше цілком туманно, або ж про які я не здогадувався взагалі. Хтойність та Своякість Я не «закріпляють» себе і не втримують себе в самототожности та в психокультурному удискретнюванні із допомогою формальних бінарних семантичних опозицій *Я — Ти*. У складні процеси себествердження мого *Я* у *Своякості* залучене також і безоглядне моє визнання *Своякости Иншого* та його природньо-особистісного права *не уподібнюватися будь-кому Иншому (у тім числі також і мені)* і залишатися самим собою (у неповторній своякости та в проявах цієї своякости у співприсутности та співбуттюванні з иншими). Цебто залишатися тотожним самому собі (в уприкметнености питомо власних своїх прикмет, своїх характерологічних властивостей, своїх власних світоспоглядань та свідовідчувань) у будь-яких обставинах життя та всупереч тоталістським намагання гомогенізувати суспільство. Без Иншого (без співпричетности з Иншим; чи навіть і без спів-участи в його життєвій долі) я не зміг би здійснювати засадничих людських душевно-духовних потреб у милосерді, у співчуванні, у милості, у солідарності щодо цілей та щодо цінностей, які ми (як мінімум *обоє*) поділяємо. Дуже часто цього Другого буквально *шукають*, аби зреалізувати *потребу у ще реально відсутній закоханості. Це часто — лише проекція на Иншого (вже навіть і просто яко на Об'єкт, що стає «інструментом» потреби) самої такої потреби*. Потреби зазвичай не просто зумовлюваної *еросом;* але й такої, що наснажується також і *смислоносними почуттями та спонуканнями будь-що* ***переживати*** *закоханість, або ж просто зреалізувати свою потребу у проявах ніжности щодо когось.*

Ще досі здається ніхто так глибоко духовно (саме в аспекті діалектики інтра-інтерперсональних стосунків і переживань) не зміг був інтерпретувати ерос та любов (саме у вимірах того, що я досі називав сенсокінесісом), як грецький філософ і теолог новітніх часів Христос Яннарас. Тому волію подати тут окремі його думки у трохи довших витягах із книги «Варіації на тему Пісні пісень».[41] Почнімо із універсальної катеґорії *зв'язку. Дійсний біопсихічний (а, відтак, — і «надбудований» над ним душевно-духовний* ***зв'язок-із-Иншим)*** *має своє і філогенетично і онтогенетично і буттювально-онтично зумовлене* ***походження***. Про це Яннарас пише дуже переконливо. Дійсно ***поклик життя*** *(що згодом стає смисловою домінантою та екзистенціялом наших співбуттювань, а не просто прикметою задоволення) часто лише приховує за собою жахливі гримаси смерти*. Дійсно *Eros* і *Thanatos* пов'язані у коханні (Яннарас майже беззастережно приймає цю фройдівську діалектику). Але ***зв'язок*** поміж силами руйнації (ніщоження) та енергіями кохання (у тому числі — вочевидь — смислоносними енергіями кохання) полягає, насамперед, у тому, що дійсна повнота життя, яка осягається у коханні є тим, що активно *протидіє смерті, деструкції, знеціненню смислів*... Які ж основи ***походження Еросу яко глибинного <u>зв'язку</u>*** *(у щонайширшому розумінні) з Иншим? Які подальші трансформації такого всеохопного (і всепоглинального) зв'язку?*

«Перший досвід кохання, — каже Яннарас — зв'язок немовляти з тілом матері. Зв'язок через доторк до материнського тіла — перше для дитини дотикання до об'єктивної реальности. Зв'язок із самого свого початку життєвий, оскільки у відчутті немовляти пов'язується з джерелом їжі — можливістю жити. Дотикання до материнського тіла і втрата його: діалектика життя й загибелі, всього й нічого. Коли немовля ссе молоко з грудей матері, воно має все, має безпосередність зв'язку, яка є життя. І навпаки голодний плач — є крик відчаю через те, що воно відчуває, як його існування кудись зникає. Воно втрачає контакт із життям, кричить від присмаку по-

[41] Зрештою тема Еросу у Х. Яннараса набула своєї філософсько-богословської артикуляції також у низці инших творів цього автора. Варта звернути увагу насамперед на такі книги як «Особистість та ерос»; «Свобода моралі»; «Метафізика тіла» та ин.

збавлення зв'язку, присмаку *нічого*. Зв'язок із матір'ю — любовний, тому що життєвий. Споживання їжі, можливість жити, динамічна повнота зв'язку. На цю динаміку, врешті-решт, націлене будь-яке кохання. Життєвий зв'язок із перед-нами-розверзнутим світом. Дотик до тіла, який встановлює життя й відганяє смерть, дає все й відкидає *ніщо*... Якби тілесне задоволення не супроводжувалось любовною повнотою материнської *присутности* (через слово, пестощі, жест ніжності, турботу), зв'язок у такому випадку гарантував би лише виживання — не життя. Дитина ніколи не могла б увійти у світ людей, у світ мови та символів, суб'єктної самототожности...Шлях до життя проходить крізь Иншого. Присутність Иншого — можливість зв'язку, тобто життя — це «місце», з якого виринає перший знак, слово бажання. Слово, яке створює суб'єкт — носія бажання. Поява знака, передумови і відправної точки зв'язку, «народжує» суб'єкт. Суб'єкт народжується, тому що на полі Иншого виникає знак» — можливість відповіді на бажання... Невловима материнська присутність є динамічною колискою знака. Вона опирається смертоносному завмиранню егоцентризму, постійно й непомітно перетворює вимогу на зв'язок. Жагу на бажання, безособистісний об'єкт їжі — на суб'єкт життєвого співвідношення. Мати дає нам не тільки біологічне існування, а й визначає наше місце в житті, концентрує його в коханні. *Природний* натиск кохання спрямований на виживання й увічнення самого себе, — завдяки материнській присутности переорієнтовується на *особистісне* здійснення життя... У подальшому житті кожна любовна вимога повторює те ж саме переплетення особистісного зв'язку і потреби єства, діалектику життя та смерти. Прагнення життя позначається завжди там, де перебуває Инший у спосіб дотику, поєднання, спів-існування. Цей спосіб переважає життєву потребу в їжі й набуває своєї повноти в «статевому» зв'язку. У всеосяжному зв'язку, в повній безпосередності, у змішанні душ і тіл, у поезії життя...» [1, с. 29—34].

Ця глибинна потреба зв'язку-з-Иншим, відтак, здійснюється у самому перебігові життя, у нашім співбуттюванні, як *онтично задана діалектика корисливости та жертовности; яко потреба духовно-душевної «поживи»- від-Иншого і водночас невідпорна потреба від-давати-себе-Иншому саме* ***у зв'язкові та через такі зв'язки. Такі зв'язки, таке пряме контактування, які щораз більше і більше сповнються смислами суб'єктивних спонтанностей власне і Створюють мою (твою-її...) суб'єктивність, — створюють індивідуальність індивідуального, створюють Окремішній Суб'єкт.*** Цей суб'єкт саме тому в-корінюється у світ особистісних смислів (як у свій власний буттювальний субстрат), що він має можливість вільного співеднання у щораз більш увиразнюваних (увиразнюваних, насамперед, у смислових полях і в смислових енергіях) ареалах живих міжособових стосунків...

Я бодай зрідка (вже самою своєю поставою, Поглядом, Співприсутністю) нагадую Иншому про самобутньо-особистісне, яко найбільш значуще, яко ***Єдине, що може/ ви-кликати Істинне Благовоління[42]-до-мене-Иншого, викликати Кохання....*** Знеособлена людина вже не може мати ав-

[42] Слово ***благовоління*** має і у філософії і в релігії багату традицію сенсокінесісу та смислонаповнювання. Про це пише зокрема австрійський філософ-метафізик Емеріх Корет. Ось що він каже про це (задля термінологічної точности подаю відповідне місце у російському перекладі, яким я користувався): «Уже Фихте говорил: «человек становится человеком среди людей... конечное сущее, действуя, обязано осуществлять себя в другом, И конечное духовное существо тоже исполняет себя в опосредствовании благодаря другому. Этим определяются способы исполнения знания и воления, опирающиеся на «основную свободу» духа. Но если чистая сущность воления как утверждение ценности и ответственность за ценность ради него самого есть — одним словом — «любовь», то в полном смысле последняя возможна лишь в отношении к некоему другому духовно-личностному существу в его уникальной ценности и в его достоинстве. Для человека *это* другое первенствует перед *тем* (или той) другим в сообществе *тех* других. Любовь подразумевает здесь не чувство или аффект, а самообладание *благоволения* — важнейшее и богатое традицией слово. Уже Аристотель говорил об «eunoia» (благонамерение), на латыни это хорошо передается словом «benevolentia», столь же удачно и немецкое «Vohlwollen» (благоволение). Оно означает, что я благонамерен к другому, хочу и желаю его блага, наилучшего для него, даже если это благоволение в конкретном единичном случае должно различно выражаться и сказываться, тем не менее оно непременно присутствует в утверждении и признании уникальной и единственной в своем роде ценности — личности другого, который требует от меня совета и дела, услуги и преданности в самоотверженной любви — ради него самого» [6, с. 194—195].

тентичних (персонологічно-смислових та екзистенційно-буттювальних) потреб у співпричетности-з-Иншим... Той, хто *не пережив смислової значущости особистісного-в-собі-і-для-себе,* — тому вочевидь непросто також бути залученим у співвибудову поля інтерперсональних взаємин. Розмиті, знівельовані індивіди ледве чи вже й прагнутимуть ***персонального в міжособовому***, бо ж у них просто немає досвіду особистісної свободи, яко смислового підґрунтя персоналізованости самих поміжлюдських стосунків. Все це лише заблоковує та руйнує можливості вибудови (співвибудови) тих інтерперсональних смислових полів, де *Инший ладен би був зараз-і-вже від-кривати свій смисловий світ; свої модуси бачення світу, своє світопереживання саме такому контраґентові контактування-комунікування.* Єднальні містки інтерперсонального можна вибудовувати лише там, де «обидва береги» є достатньо устійненими в своїх індивідно-особистісних первнях... Де ці окремішні береги не «зсуваються», не сповзають у каламутню потоків «всезагального» — у «середньостатистичне Das Man... Саморозуміння та розуміння Иншого (бодай часткове його розуміння) не тільки співзалежні, але власне у цій своїй співзалежності та спів-на-лежності припроваджують нас (мене-тебе-її, кожного зокрема) до кращого розуміння тієї драматичної правди життя, у якій Універсальне являє-себе лише як унікальне; Ціле, як Безконечномірне; гадана однозначність і моносемійність значень лише як реляційність і релятивність смислових ігор; «безпосередньо дане» та мовби самозрозуміле, як цілковито опосередковане пасмами смисловідношень...

У книзі Ханса-Ґеорґа Гадамера про шляхи пізньої творчости Гайдеґґера надибуємо на прихильне цитування цілої вервечки роздумів Гайдеґґера. Це і про суще, що позбавлене втаємничености, і пізнається як «не-сховане»... Це і про суще у своєму власному бутті (у самостоянні)... Це і про суще, яке, «ви-ставляючи себе у відкриту присутність, само себе «стримує»... Йдеться, зрештою, про гадане «протиборство» між втаємничуванням та розтаємничуванням, яке ніколи не припиняється... У цьому способі мислення (а це період, коли Гайдеґґер написав був також цілу низку чудових есеїв про *поетичну думку — думку наскрізь метонімічно-метафоричну)* теж бачимо значний вплив антропоморфізації складних сущостей та сутностей, як і вплив також (на жаль) соціоморфного та топосоморфного («в-тисненого в лещата людського макроскопічного — засаднично — трьохмірного, засаднично «плаского») досвіду...[2, с. 121, 124]. Адже що може, скажімо, означати думка про те, що гайдеґґерівське «ось-буття» (а я називав і називатиму це *буттюванням)* є «*місцем зрозумілости буття*»... А що є «зрозумілість»? Чи Оце людське *умісцевлювання (топосність) та темпоралізованість (яка теж на-діляється певною локативністю, бо є «в-кинутістю» у дуже конкретні та просякнені ось-смислами* ***«відрізки» часувань)*** не є власне спробою ***граничного спрощування нашим — моїм, твоїм... — куцим тримірно-макроскопічним досвідом, як неуникненного інструмента мого, твого, її розумінь (вбачань, розумових споглядань?).*** Не існує «місця зрозумілости»... Насправді існує лише *взаємопідсвічування смислів (вторинне, третинне їх «переморгування — мерехкотіння», яко їх «взаємоокреслювання» та «в-ходження» у співпричетність... Є, здається, також очевидною та реальною їх (смислів та смислових аґломератів) співпричетність і спів-роз-мірність через саме їх «в-ходженнях» у відлуння усіх попередніях (відомих із досвіду) серій смислових кореференцій та пере-пере-гукувань, — близьких і далеких...* Якщо таке ***моє спів-по-ділляння смислів зі самим собою***, *що спирається лише на самоочевидність усіх оцих (та багатьох инших) смислових ігор і можна назвати розумінням, то це ще аж ніяк не є «зрозумілістю ось-буттювання»; бо істинне розуміння цього чи того ось-буттювання мало би мати більш-менш «опрозорені» відповіді принаймні на чотири запитання: 1) Чому це є Можливим? (Яка causa sui онтичної уможливлености співбуттювання усіх буттювань саме таких — ось-людських — сущих (сущих, що здатні розуміти, здатні по-діляти чи не поділяти смисли у їх розумінні-нерозумінні-у їх бажанні збагнути-у їх небажанні глибшого зрозуміння; у їх прагненні ставити під кардинальний сумнів навіть і давно «вочевиднене»; у нездоланному (часто катастрофічному) прагненні людей яко сущих о-панувати світ? Опанувати природу, о-панувати Инших, «опанувавши», врешті-*

решт, все це у нововибудуваних смислових порядках, у «впорядкованостях» та в реґулярностях конструйованих — реконструйованих — смислів. 2) Чи ж сама умісцевленість та темпоралізованість (бодай відносна просторово-часова ось-о-кресленість) того, що «піддається» актам розуміння-схоплювання-протлумачености є вже достатньою та необхідною підставою для розуміння самого розуміння та для розуміння самих Основ співрозуміння? 3) Істинне розуміння мало б теж не втрачати із поля свого рефлективного (рефлективно-духовного споглядання) те, що дуже відчутний вплив на сам спосіб мого розтаємничування втаємниченого має також і те, ЯК (В ЯКИЙ СПОСІБ) я за-питую про ту «область», яку намагаюсь збагнути і в який спосіб у самім цім за-питуванні (чи то цілком явно, чи то імпліцитно) «в-кладено» особистісний досвід того, що я і досі і ось-зараз повсякчас перебуваю «в дорозі» (status viae) своїх пізнавально-дослідницьких та сенсожиттєвих унапрямлень? Ця моя дорога пізнавання є Моєю ідіоособистісною історією наче «всередині» макрокультурної та макроподієвої історичної діахронії. І мій ідіоіндивідуальний путівець, і сам історичний (суспільно-історичний) набір можливостей та дійсних обставин КУДИ ЙТИ? та ЯК РУХАТИСЯ? ЯК РАХУВАТИСЯ (І ЧИ РАХУВАТИСЯ ВЗАГАЛІ) із «уже-виставленими» дороговказами на різних можливих шляхах безперечно РЕЛЯТИВІЗУЮТЬ щоразу (у кожному ось-буттюванні-співбуттюванні та у кожному ось-воно-переді-мною) і моє переживання-розуміння життєсвіту та Иншого і саму мою готовність до розуміння чогось, до певної глибини саморозуміння, до певної вибірковости-націлености-трансформованости і кожного акту мого розуміння та самобутности притаманного мені світообразу та притаманних мені способів та взірців конструювання світу(життєсвіту) загалом... І вже не лише Я стаю таким (у самостановленні, у саморухові свого життя), як і мій шлях чи путівець, що ним я весь час рухаюся... Але вже сам оцей путівець «уподібнюється-приподобляється» до мене... Адже щоразу він постає-передо-мною, яко смислова і, водночас, сенсопороджувальна «екстраполяція» та ситуативна зараз-протенція самого мого Єства... Мого єства в його Першій свободі самостояннння у Самісності та в Гіпостазісності; у Хтойності мого єства; у привласнювальній (та в уже «при-власненій») Силі Мойности цього мого єства; у неповторній його (завжди асиметричній у смислових планах) інтерперсональності; у способах його «зчіплювань» та його проти-дії щодо соціального (психокультурного) Super Ego...[43] І, нарешті, вже — ще й така остання (але не другорядна!) проблема: чи достатнім є для *зрозумілости світу (для зрозумілости моїх буттювальних самовідношень зі світом, — у тому числі зі світом, як життєсвітом, що продукується та репродукується людиною — «накидування» на цей світ поняттєвої сітки? Чи спроможний досьогочасний поняттєвізм та раціо-праґматизм ви-явити гадану «зрозумілість» ось-буттювання (чи то, радше, на-давши цьому ось-буттюванню певної «зрозумілости») тільки зусиллями розуму, знаннями, злиттям праксису із технологізованою надраціоналізованістю?* Якщо, дійсно, можна досконало контролювати світ (у тому числі психокультурні — засадничо смислові — світи людей) та вбачати у виявленості виразно десиґніфікованого та катеґоризованого ось-буттювання самозрозумілість-для-мене цього останнього, то чи можлива така (цілком зрозуміла) зрозумілість без виразної *Я-ідентичности, без впевненого в собі (і замозапевненого своєю саморефлексійно-критичною — але аж ніяк не амбівалентною—самоконтрольованістю)* ***окремішнього (самототожнього) людського Я?*** Тут я мушу цілковито погодитися із Теодором Адорно (хоч і він вірив в утопію поняттєвізму та діалектичний саморозвиток понять) у тому, що неможливе правдешнє опанування істин світу та контроль світу людиною, без

[43] Про роль і про структуральну взаємопов'язаність різних структуроформ та «проекцій» мого ***Я (Самісність, Гіпостасісність, Хтойність, Мойність, Своякість, Інтерперсональність, і, нарешті, динамічної співдії мого Я та соціокультурного Super Ego) та — відповідно — про сім модусів життєдіяльнісного роз-гортання та актуалізації EGO-світу, яко смислового (у тім числі смисло-діяльнісного) світу*** я хочу спеціально зупинитися у філософськім трактаті **«Homo Interior. Сенсологія людського єства і сенсологія життєдії»**.

самоопанування людини, без самоопанування внутрішнього нашого (мого-твого-її) єства; що — в свою чергу — абсолютно неможливе без цілком виразної (утвердженої в самій собі), а також — додав би я ще — неможливе без ***в-коріненої у смислові субстрати людської Я-ідентичности.*** Сьогодні ці смислові виміри окремішнього людського *Я (виміри, що зазнають інтенсивних «розхитувань» та ерозійних дій внаслідок, зокрема, «вимивання» попередніх ресурсів наших граничних смислів — наших цілей та цінностей) самим життям, самим життєсвітом, самими життєдіями людей, — життєдіями, що ще більше загострюють* ***самовтрату людського Я, загастрюють і так уже болісну кризу Ego- ідентичности) ПО-*** *СТАВЛЕНІ ПІД-ЗАПИТУВАННЯ...* Підзапитування також і мого власного *Я*. Без запитування годі стати на путівець до правди... Але й саме за-питування неможливе без *проблематизації (бодай у межах певного фраґмента мого життєдосвіду та життєдій) у смислових «пасмах», що «про-висають» і «зав'язуються» у вузли у життєсфері-логосфері моїх усвідомлювань, сподівань, помилок і борінь...* Адже сам спосіб мого попередньо-приблизного по-кладання цієї области пізнавання (щодо «сусідніх» — як я гадаю — із нею областей) залежить не лише від «суми» мого досвіду пізнавання та досвіду «в-тілювання» задумів і думок, але й від екзистенціалів мого життєтворення...І це *Моє життєтворення є активно-неперервним* бодай в одному світовідношенні, — у своєму можливому впливові на життєсвіт... *Йдеться власне про те, що найбільша моя цінність* (те, що може стати/бути *значущим-для-Иншого, а отже і* ***впливати на Иншого***) *є абсолютно унікальна самісність мене як окремішнього індивіда, як особи. Лише самобутньо-особистісне спроможне надсилати якісь смислові імпульси, що на-лаштовують Иншого на готовність-бути-прихильним-до-мене та ладним прий-мати мене у моїй самобутній Другості. Я — у своїй неповторности — є Тим, який вже самою своєю присутністю (співприсутністю) нагадую Иншому про те, що є той Другий, який не лише не бажає нічого лихого, але й ладен порадити і підтримати, ладен діяти вкупі та співпрацювати, ладен прагнути* ***розуміння*** *та співрозуміння у спілкуванні, ладен поціновувати цілком безкорисливу радість від живого діалогізму, ладен, зрештою, від-давати себе у самовідданій любові заради того кого любить, а не тільки задля самого себе... Є той Другий, який ладен* ***збагатити моє Я тією мірою «розпросторювання» Мойности мого Я, що є повнотою моєї Нової Свободи... Свободи, що несе звільнення мого Я від самозакапсульованости суб'єктивного мого досвіду та від самосебезалежности...Тієї свободи у Мойності, що на-рощує «додаткову вартість» нових смислів і «Третіх» смислів у смислових полях інтерперсональних співдій та спів-на-лежностей...*** *Є той Другий, який нагадує про Великого Свідка нашої співприсутности...Нагадує про саме Джерело Верховного Смислу і Джерело Свободи... Нагадує про стосунок Я — Ти, яко про Абсолютне відношення до Абсолютного...*

В обставинах тотального зоднаковіння новочасного життєсвіту (де культура стає переважно *колективним проґрамуванням свідомости — soft-ware of the mind — а не актами реінтерпретації, трансформації та спів-творення) тільки істинно Персональне (те, що не зазнало ерозійно дії потоків зоднорідннювальної «масовізації» та не потрапило в пастки дурного колективізму та новітнього корпоративізму) дає справдешні підстави і для Істинно Інтер-персонального...*

1. Варіації на тему Пісні Пісень / Х. Яннарас ; пер. з гр. С. Говорун ; ред. М. Погребинський ; Національний ун-т «Києво-Могилянська академія» ; Центр Європейських гуманітарних досліджень. — Київ : Дух і Літера, 1999. — 128 с.
2. *Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Х.-Г. Гадамер; пер. с нем. А.В. Лаврухина. — Минск : Пропилеи, 2007. — 240 с.
3. *Гайдеґґер М.* Дорогою до мови / М. Гайдеґґер. — Львів : Літопис, 2007. — 232 с.
4. *Годяк Б.* Незнаний Христос / Б. Годяк. — Тернопіль : Богдан, 2008. — 540 с.
5. *Керкегор С.* Несчастнейший / С. Керкегор. — Москва : Библиотека Богословского ин-та св. ап. Андрея, 2002.
6. *Корет Э.* Основы метафизики / Э. Корет ; пер. с нем. В. Терлецкого. — Київ : Тандем, 1998. — 248 с.
7. *Кузин И.В.* Деонтологическая онтология Э. Левинаса (Опыт прочтения «Времени и Другого») / И.В. Кузин // Эммануэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. — Санкт-Петербург, 2006.

8. *Левинас Э.* Время и другой = Le temps et l'autre; Гуманизм другого человека = Humanisme de l'autre homme / Э. Левинас ; пер. с фр. А.В. Парибка. — Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 1998.
9. Марйон Жан-Люк. «Яку метафізику містить метод?» / Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. — Київ : Дух і Літера, 2014. — (Переклад з французької і латинської).
10. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия (1945) / Мерло-Понти М. ; пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. — Санкт-Петербург : Ювента ; Наука, 1999. — 603 с.
11. *Паточка Я.* Єретичні есе про філософію історії / Я. Паточка. — Київ : Основи, 2001. — 374 с.
12. *Раннер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие / К. Раннер. — Москва, 2006. — 662 с.
13. *Сантаяна Джордж.* Витлумачення поезії та релігії / Сантаяна Джордж ; перекл. з англійської. — Львів : Ініціатива, 2003. — 288 с.
14. *Сігов К.* «Між нами»: насильство? Розрив? Правда? (Етична філософія Емануеля Левінаса) / К. Сігов // Левінас Е. Між нами. Дослідження думки — про-іншого. — Київ, 1999.
15. *Кісь Р.* Теоцентрична антропологія Сьорена К'єркегора і категорія окремішнього індивіда (антиномії чи взаємозв'язки) // Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука. Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи / Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка. — Львів, 1998.
16. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой ; сост. и отв. ред. О.А. Платонов. — Москва : Институт русской цивилизации, 2011. — 656 с.
17. *Kierkegaard Søren.* Søren Kierkegaard's Journals and Papers / Kierkegaard Søren ; ed. by Howard V. and Edna H. Hong ; assisted by Gregor Malantschuk. — Bloomington : Indiana University Press, 1967—1978.

Роман Кісь

ОКРЕМІШНЄ «Я» І СВІТ СМИСЛІВ

(уривки із нової філософської книги)
текст друкується в авторській редакції

Автор розгортає головну ідею своїх попередніх двох трактатів із фундаментальної сенсології. У статті показано, що смислові світи, які є ментальними репрезентаціями життєсвітів, становлять складну і взаємоопосередковану динаміку «тут-і-тепер-смислів»; далі — граничних смислів; далі — Смислу Верховного. Акт існувальности нашого «я» полягає у тому, що наша самість є визначальною, генерувальною силою смислів і смислових сув'язей. Моє самобуттювання як співбуттювання і співприсутність з Иншими здійснюється через сенсокінесис. Основоструктурою (субстратом) усіх процесів культуротворення є генеровані окремішніми індивідами (через їх сенсогенерувальну активність та інтерперсональні смислові поля) смислові мережі.

Ключові слова: окремішній індивід, сенсокінесис, смислові конфігурації, буттювання (співбуттювання), інтерперсональні стосунки, Инший, Обличчя Иншого.

Роман Кись

ЕДИНИЧНОЕ «Я» И МИР СМЫСЛОВ

(отрывки из новой философской книги)
текст печатается в авторской редакции

В статье автор раскрывает главную идею своих двух предыдущих трактатов по фундаментальной сенсологии. Показано, что смысловые миры, которые являются ментальными репрезентациями жизнемиров представляют собой сложную и взаимоопосредованную динамику «сдесь-и-сейчас-смыслов», далее — предельных смыслов; далее — Верховного Смысла. Акт существования нашего «я» состоит в том, что наша самость есть определяющей, генерирующей силой смыслов и смысловых связей. Мое самобытование как событование и соприсутствие с Другим совершается через сенсокинесис. Основоструктурой (субстратом) всех процессов культуротворчества являются генерированные обособленными индивидами (через их смыслогенерирующую активность и интерперсональные смысловые поля) смысловые сети.

Ключевые слова: отдельный индивид, сенсокинесис, смысловые конфигурации, бытование (событование), интерперсональные отношения, Другой, Лицо Другого.

ТРАНСНАЦІОНАЛЬНИЙ СОЦІАЛЬНИЙ ПРОСТІР

Піркко ПІТКЕНЕН

ДОСЯГНЕННЯ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ В ТРАНСНАЦІОНАЛЬНОМУ ПРОСТОРОВОМУ ВИМІРІ

Переклад з англійської Ірини Швець

Pirkko Pitkänen

AN ATTAINMENT OF INTERCULTURAL COMPETENCE IN TRANSNATIONAL SETTINGS

Translated from English by Iryna Shvets

Increasing transnational interaction and collaboration provide both novel challenges and forums for learning in transnational settings. Transnational expert and diaspora networks in particular play a crucial role when considering the transformation processes underway. This paper discusses the role of formal and informal learning in emerging transnational educational spaces. The term 'transnational educational space' is used to describe the ways in which individual or collective actors make use of space in transnational settings, focusing in particular upon questions of empowerment and the related needs for skill acquisition. A fundamental characteristic feature is the continuous circulation of knowledge and know-how in a transnational setting. The paper concludes that in order to be able to operate successfully in culturally diverse transnational environments, there is a need for the development of both cognitive, attitudinal, and operative dimensions of a person's intercultural competence.

Keywords: transnational dimensions, transnational educational spaces, ways of transnational cooperations, intellectual borders of diaspora, cultural diversity in educational environments.

Розширення міждержавних відносин та сфер для співпраці зумовлюють появу нових дискусій щодо формального та неформального підходу до навчання у транснаціональному контексті. З 1990-х рр. науковці починають звертати увагу на перехідну природу міждержавних просторів та дають їм різні визначення: «транснаціональні мережі мігрантів» [27], «транснаціональні соціальні поля» [8], «транснаціональні спільноти» [25] або «транснаціональні соціальні простори» [7; 29]. З освітньої точки зору, «транснаціональний простір» може трактуватися як середовище навчання, де усі освітні актори взаємодіють та здійснюють таку діяльність, яка поєднує кілька національних держав. Окрім міграційних рухів, важливими факторами появи освітніх просторів, що перетинають географічні, політичні, соціальні чи культурні кордони, є щоденні транснаціональні зв'язки та активності людей.

Термін «транснаціональний освітній простір» у цій статті вжито для позначення способів використання освітнього простору індивідами чи групами освітніх суб'єктів в транснаціональному вимірі, — зокрема, через фокусування на питаннях розширення прав і повноважень (*empowerment*) та забезпечення потреб, пов'язаних з набуттям кваліфікацій. Основоположною особливістю такого простору є постійна циркуляція знань та ноу-хау в транснаціональному вимірі. З огляду на сучасні транснаціональні процеси, принципову роль тут відіграють транснаціональна експертна та діаспорна мережі. Зокрема, чимало спеціалістів з інформаційно-комунікаційних технологій та студенти ВНЗ вже засвоїли мобільні способи життя. Таким чином, розширюються не лише інтелектуальні межі діаспор, а й помітно розширюються способи транснаціональних взаємодій.

Новопосталі транснаціональні освітні простори та зростання культурного різноманіття в освітніх середовищах змушують переглянути мету самої освіти: все більше актуалізованим стає набуття міжкультурної компетентності. В цій статті основну увагу зосереджено на характеристиках нових освітніх просторів та вимогах до компетентності, що виникають у транснаціональних вимірах. У вступній частині аргументуємо, що в умовах зростання транснаціонального співробітництва та міжкультурного розмаїття в освітньому середовищі досягнення міжкультурної компетентності стає щораз необхіднішим. У наступних розділах встановлює-

мо, що досягнення успішної транснаціональної взаємодії передбачає одночасно три аспекти міжкультурної компетентності — когнітивний, поведінковий та оперативний. Наостанок, у завершальному розділі дослідження підсумовуємо основні виклики, що виникають в транснаціональних навчальних середовищах, які розширюються.

Передумови

Серед факторів, що сприяють транснаціональній мобільності, вирізняємо глобалізацію, хороше транспортне сполучення і зв'язок, а також активний рекрутування спеціалістів тими державами, які зіштовхнулися з браком якісних кадрів. Міграція відбувається не лише зі світу, що розвивається, до вже розвиненого, але передбачає також активний обмін людьми між країнами низького і високого рівня доходу, а також чимало випадків переїздів з більш розвинених країн до менш розвинених, зазвичай на роботу за короткотерміновим контрактом [37, р. 172]. Окрім міграції низькокваліфікованих працівників в багаті країни, набирає обертів також і міжнародна міграція висококваліфікованих фахівців, для яких фактором, що притягує, є кращий заробіток чи умови проживання, а чинником, який виштовхує — брак можливостей у себе на батьківщині. Крім того, як показують недавні дослідження, транснаціональна міграція є дуже вибірковим та фрагментарним процесом. Рамки, інтенсивність і мотиваційна основа транснаціональної діяльності можуть відрізнятися як безпосередньо серед мігрантів, так і упродовж їхніх життєвих циклів [18].

Питання про те, чому і як з'являються транснаціональні освітні простори, тісно пов'язане з питанням, як відбувається транснаціональна міграція. Конвенційною є теза про те, що міграцію зазвичай спричиняють глобальні відмінності в рівні достатку: транскордонні переміщення людей, певна річ, відбуваються внаслідок дисбалансу в економічній ситуації між країною-відправником та країною-реципієнтом. Схожою є думка, що збільшення транснаціональної міграції пов'язане з демографічним питанням: зростання чисельності населення, негативне або повільне економічне зростання, високий рівень неповної зайнятості чи безробіття, у поєднанні з нерівномірним розподілом доходів змушує людей шукати роботу і більший дохід за кордоном. Правдою є і те, що демографічні профілі країн світу швидко змінюються, у країнах з низьким рівнем доходів, як правило, мешкає молодше населення, ніж у західних індустріалізованих суспільствах. Але на практиці ситуація є складнішою [38, с. 4]. Дослідники відзначають, що мігранти, як правило, не є найбіднішими верствами населення своїх країн, і що основну частину мігрантів з т. зв. країн, що розвиваються, і особливо з Африки, складають молоді чоловіки, часто з кращим освітнім рівнем, ніж в середньому по країні [4; 5].

Світова діаспора висококваліфікованих і освічених людей та глобальна конкуренція за здобуття навичок у сфері науки чи техніки залишаються ключовими тенденціями в сучасному світі. Щораз більша кількість вчених, інженерів і фахівців у сфері інформаційно-комунікаційних технологій виходять на транснаціональні ринки праці, для яких міжнародний рекрутування є важливим компонентом кадрового планування. В рамках глобальної конкуренції за талановитих працівників багато західних країн також стали активнішими у сфері міжнародного найму студентів ВНЗ. Для країн, що стоять перед реальною чи потенційною загрозою нестачі кваліфікованих кадрів, студенти є наче «напівкваліфікованими» працівниками: студенти або вже отримали освітній рівень на батьківщині й виїжджають за кордон для здобуття наукового ступеня, або ж вони відразу за кордоном отримали відповідний освітній рівень, завдяки чому опиняються у категорії висококваліфікованих працівників.

В окремих випадках транснаціональні простори можуть самі стати спільнотами людей, поділених за профорієнтацією. Наприклад, високотехнологічні фахівці з Індії або Китаю можуть бути «громадянами світу», основним завданням яких є пошук можливостей для кар'єрного росту, що допоможе їм максимально збільшити свої доходи і заощадження [26; 36; 30]. Поява світових діаспорних мереж генерує нові питання щодо вимог до компетентності. Усі проведені дослідження досі не в змозі пояснити, які освітні наслідки можуть виникнути у транснаціональних мережах експертів і яким чином можна виробити вагому міжкультурну компетентність в транснаціональних або навіть світових вимірах.

Появі транснаціональних освітніх просторів серед студентів значною мірою сприяли міжнародні конвенції та угоди між вищими навчальними закладами; міжнародні програми обміну та визнання освітніх ступенів, а особливо розширення можливостей студентів для співпраці на транснаціональному і світовому рівнях. Незважаючи на підписані міжнародні договори і конвенції, очевидно, що іноземні випускники не надто ефективно працевлаштовані в суспільствах-реципієнтах. Тож ключове питання в тому, як такі студенти можуть здобути міжкультурну компетентність.

У громадах-реципієнтах, не тільки іноземці, а й переважна більшість суспільства повинна володіти необхідними компетенціями, щоб успішно співпрацювати у складніших транснаціональних умовах. Крім того, концептуалізація освітніх зусиль, яка відбувається в транснаціональних вимірах, дещо зміщує фокус аналізу з тих осіб, які насправді іммігрували, до тих, які не обов'язково переїжджали, проте підтримують зв'язок з мігрантами через транскордонні мережі. Пеггі Левітт (Levitt), зокрема, підкреслила роль ідей і практик, які передаються в транснаціональному вимірі [14; 33]. Левітт називає їх «соціальними переказами» (*social remittances*), які, як правило, передаються від суспільства-реципієнта до суспільства-відправника.

Транскордонні рухи людей є не єдиним фактором підвищення транснаціональної співпраці. У сучасному світі є численні наукові, освітні, економічні та культурні мережі, які виступають майданчиком для формального та неформального навчання. Очевидно, що для транснаціональної взаємодії як повсякденного досвіду необхідні спеціальні компетенції, щоб подолати занепокоєння, викликане культурними відмінностями, під час взаємодії з людьми з різних національних традицій.

Навчання міжкультурній компетентності

Щоб пришвидшити здатність людини діяти в культурно розмаїтому середовищі, слід розвивати *когнітивний*, *поведінковий і оперативний* аспекти міжкультурної компетентності.

Когнітивний аспект

Необхідною, хоча й не достатньою складовою міжкультурної компетенції є отримання культурного[1] знання. Знання — це форма культурного капіталу, і його здобуття відкриває нові можливості. Таким чином, доступ до знання — достовірного з культурної точки зору та дієвого у використанні — є одним з найбільших ресурсів і джерел розширення власних можливостей, прав і повноважень[2]. У культурно розмаїтих середовищах це супроводжується знайомством з іноземними культурами, а також усвідомленням власних культурних «точок відліку». Особи, які знайомі чи беруть участь у творенні лише власної культури, або дивляться на світ через свої унікальні культурні перспективи, не можуть повною мірою побачити і зрозуміти інші культури через свою «засліпленість». Оскільки власна культура автоматично розглядається як вроджена, вона стає єдиним природним способом функціонування у світі. Решта світу розглядається через наші культурні лінзи, інші культури пізнаються в порівнянні з нашою і оцінюються за нашими культурними стандартами [1; 17, p. 17—38; 28].

Таким чином, ми схильні оцінювати все, що ми бачимо і відчуваємо, на основі нашого власного досвіду, а потім — діяти відповідно. Едвард Голл (Hall) [10] називає це *критерієм самореференції*. Ті, хто усвідомлюють власний критерій самореференції та готові коригувати свої судження й оцінки, швидше за все, наразі дізнаватимуться особливості інших культур, ближче познайомляться і зі сво-

[1] Під «культурою» ми маємо на увазі стиль життя, в тому числі ті припущення та цінності, які людина не завжди усвідомлює.

[2] У питанні концепції «розширення прав і повноважень» (*empowerment*) важливо наголосити на слові «влада» (power). Здебільшого, теорії «влади» визначають її домінування у стосунках — здатність контролювати інших, керувати ними. Крайзберг (Kreisberg) [13] називає цю концепцію «владою над» (power over). Важливим є вміння побачити розширення власної влади як процес, під час якого людина отримує контроль над своїм життям. Зверніть увагу, що перше значення слова «влада», яке подає Оксфордський словник англійської мови — це «здатність щось робити чи виконувати, або впливати на людей чи речі». Попри те, що в другій частині визначення є ідея домінування, вона цілковито відсутня в першій частині. Як наслідок, здатність щось робити або реалізувати власні бажання не обов'язково передбачає, що ефективність залежатиме лише від контролю чи домінування. Крайзберг пов'язує з цим альтернативну концепцію «влади з» (power with). Це те значення, у якому «розширення прав і повноважень» (empowerment) вживається у цьому тексті.

єю. Таким чином, для того, щоб зрозуміти інших людей, ми повинні зрозуміти самих себе. Це не так легко, як може здатися на перший погляд, оскільки більшість з того, що творить культуру, засвоюється нами несвідомо в процесі первинної соціалізації [2, p. 17].

Культура може розглядатися як ментальний ряд вікон, через які ми споглядаємо життя. Цей ряд варіюється від людини до людини в межах культурного контексту, але деякі важливі характеристики зберігаються спільними для всіх. Зокрема, культура — це не щось, з чим ми народжуємося, вона пізнається через процеси неформального і формального навчання протягом різних процесів інкультурації. Більшість з того, що ми дізнаємося про власну культуру, зберігається у ментальних категоріях, які пригадуємо лише тоді, коли стикаємось з певними викликами [2, p. 3]. Роль культурних самоочевидностей є тут вирішальною. Для людини дуже складно визначити власні культурно уґрунтовані самоочевидності та зрозуміти, що люди, які представляють різні культурні традиції, можуть бачити світ по-різному. Поки все йде за звичним сценарієм, щоденна рутина не передбачає жодних змін та, водночас, не потребує додаткових ментальних ресурсів. Ситуація змінюється, коли в навчальному середовищі збільшується рівень культурного розмаїття: учасники взаємодіють, але при цьому можуть більшою чи меншою мірою почуватися стривоженими. Типовою причиною таких стресових ситуацій є необхідність водночас вивчати і відмовлятися від вивченого, себто «відучуватися» від засвоєного на початку процесів інкультурації [24, p. 141—144].

Джек Мезіров (Mezirow) [16] стверджує, що поставити під сумнів основні культурні припущення та поведінкові очікування можна лише шляхом вивчення того, як ми розуміємо себе самих та людей навколо. Ця саморефлексія може трансформувати наші смислові перспективи. Така трансформація чи переосмислене розуміння культурних особливостей є зазвичай результатом зусиль, які ми докладаємо, аби зрозуміти культурні традиції, що відрізняються від наших попередніх уявлень. Коли ж наш досвід не співвідноситься зі смисловими перспективами, ми або відкидаємо такий досвід, або ж трансформуємо перспективи так, щоб вони відповідали новому досвіду. При зміні смислових перспектив ми також трансформуємо наше бачення світу та ставлення до нього. Мезіров [16, p. 168] переконує, що цей процес може сприяти творенню більшого інклюзивного світогляду [28].

Поведінковий аспект

Усвідомлення культурної множинності й різноманіття є дуже важливим, проте недостатнім для здобуття справжньої міжкультурної компетенції, навички мають підкріплюватися етичною відповідальністю та культурною чутливістю. Для того, щоб цього досягти, слід вести міжкультурний діалог, де б обговорювалися та вивчалися цінність та значимість різних стилів життя [3, p. 259—265]. У західних країнах є стійка етична традиція брати до уваги *конфлікт інтересів*, проте в сфері культурного різноманіття ситуація значно складніша: окрім конфлікту інтересів, індивід може стикатися з *конфліктом цінностей та стандартів*. Цінності та стандарти належать до сфери «тихого знання» та культурної самоочевидності. Часто ми можемо їх і не помічати — саме з культурної точки зору [6; 20].

Неспроможність бачити інші культури як рівноцінні альтернативні форми організації життя називають *етноцентризмом*. Він є загальною рисою *сингулярної* точки зору, де власні культурні особливості вважаються природними, правильними та вищими по відношенню до інших культур [9, p. 7—8]. Для того, щоб уникнути етноцентризму, ми маємо у той чи інший спосіб вийти за межі нашого культурного кола та усвідомити свою «сліпоту». Якщо нам це вдасться, тоді нам буде легше відкоригувати наші уявлення про те, що наш спосіб життя не є унікальною системою цінностей та стандартів, а лише однією з багатьох інших систем [23].

Чи означає це, що всі цінності і стандарти культурно обмежені і відносні? Або що вони різні для різних культур? Такі тези *релятивістських* ідей були представлені під час деяких дискусій, що відбуваються на Заході, особливо під маркою «постмодернізму». Як вже було сказано, немає універсального критерію «правильної» культури, проте кожен спосіб життя чи система цінностей і стандартів є однаково «правильними». В основі цього лежить суб'єктивна теорія цінностей: позиція, згідно з якою цінності не визначаються природними механізмами чи Божою волею, на-

томість, люди визначають свої цінності. Отже, немає універсальних стандартів єдино правильного стилю життя [15; 22, с. 68—72; 21, р. 44].

Релятивісти повністю толерантні: «все дозволено», — стверджують вони. Це означає, що логічні релятивісти неминуче зайдуть в глухий кут. Вони мають, серед іншого, прийняти протилежні думки: не лише точку зору пацифістів, а й військових фанатиків. Крім того, вони повинні погодитися на існуючі обмеження щодо вираження точки зору, в тому числі думку, що ними самими можуть маніпулювати, аби змінити їхню точку зору. У такий спосіб, релятивісти, при всій своїй толерантності, повинні прийняти нетолерантність. Таким чином, релятивізм є не надто вигідною позицією, адже на практиці таки з'являється необхідність дотримуватися певних загальноприйнятих етичних принципів.

Плюралізм може вирішити питання культурної різноманітності та створити до неї коректне етичне ставлення. Плюралізм передбачає прийняття культурної різноманітності, проте не відкидаючи сподівання, що індивіди діятимуть відповідно до певних загальноприйнятих принципів. Плюралізм припускає існування деяких універсальних моральних норм, якими послуговується людина, незалежно від її релігії, культури, походження чи соціального статусу [20, р. 44]. Хоча плюралізм і не заперечує різноманіття цілей, він не заперечує і того, що є базова або мінімальна моральна тканина, універсальна і контекстно-трансцендентна. І ця базова тканина універсальної моралі тісно пов'язана з основоположними правами людини.

Оперативний аспект

Очевидно, що взаємодія в побутових, повсякденних ситуаціях в транснаціональних умовах навчання є ефективним способом отримання міжкультурних навичок спілкування. Те саме стосується і культурної поведінки та мислення. Транснаціональний стиль життя, як повсякденний досвід, вимагає спеціальних компетенцій, зокрема, — здатність використовувати декілька мов та приборкувати тривогу, спричинену культурними відмінностями [12]. На практиці, мовні труднощі та інші комунікативні проблеми є основними факторами, що ускладнюють щоденну взаємодію і співпрацю в транснаціональних освітніх середовищах. Крім того, актуальною залишається проблема браку навичок у сфері інформаційно-комунікаційних технологій. Електронна мережа може забезпечити новий спосіб організації навчання в транснаціональних вимірах та створити такі умови, за яких учасники могли би працювати зі своїми колегами на відстані.

Незважаючи на зростання транснаціональної міграції, дуже мало відомо про те, які чинники можуть сприяти тому, аби людина могла повноцінно взаємодіяти та працювати в транснаціональному вимірі. Сучасні дослідження не дають вичерпного пояснення, які навички міжкультурного спілкування будуть глобально необхідні в науці і технологіях і яким чином можна покращити міжкультурну компетенцію через навчання.

У культурно різноманітному середовищі слід створювати і розвивати сприятливі умови для успішної міжкультурної взаємодії та навчальних процесів. Саме транснаціональний освітній простір може підготувати середовище для транснаціональної діяльності, яка б посилювала міжкультурну компетенцію учасників, беручи до уваги їхні навички міжкультурного спілкування та когнітивну й поведінкову основи міжкультурної взаємодії. Людина, яка успішно працює через таку взаємодію або здобуває нові навички, також має хороші шанси здобути міжкультурну компетенцію [16, р. 167; 28].

Освіта в контексті культурної різноманітності породжує виклики для інклюзивних смислових перспектив. А це, своєю чергою, передбачає гнучкість у сприйнятті і толерантність до культурних відмінностей. Учасники освітніх ініціатив повинні сприймати те, що усі вони водночас схожі між собою *і* різні. Як і всі люди, вони володіють спільною людською ідентичністю, але опосередкованою культурою. Вони мають спільний потенціал та потреби, проте різні культурні традиції та індивідуальні особливості визначають та структурують їх по-різному.

Висновки

То чого ж ми навчаємося, коли дивимося на світ через транснаціональні лінзи й намагаємося проаналізувати актуальні проблеми, що виникають в освітніх середовищах?

По-перше, транснаціональна перспектива допомагає нам побачити трансформативний характер но-

вих освітніх просторів: поява транснаціональних навчальних середовищ актуалізує питання щодо вимог компетенції та підтримання культурної ідентичності. Ключовим питанням є те, як змінити освітню практику так, аби вона відповідала транснаціональним практикам та міжнародному співробітництву? Світова діаспора висококваліфікованих і освічених людей генерує нові питання щодо компетенцій рекрутування [35]. Очевидно також і те, що освіта тепер починає фокусуватися на мультикультурній свідомості та культурній чутливості. Всі учасники, що виконують спільну роботу або беруть участь в освітніх ініціативах, повинні розуміти, що їх власна культура не пропонує єдино правильний спосіб мислення, а є лише однією серед багатьох інших. Знайомство з різними культурними практиками допомагає виявити наші культурні самоочевидності. Важливо також пам'ятати, що усі люди фізично і психологічно схожі, якщо не брати до уваги культурний аспект. Незважаючи на відмінності в стилі життя, людські буття є первинними за культурні структури, які є схожими *функціонально* та можуть порівнюватися.

Проте, міжкультурна взаємодія — це не так вже і просто, адже наше життя уґрунтоване в культурі, а ми усі є культурно упередженими. Часто виникає потреба свого роду відмовитися від завченого раніше. Людина, яка може успішно вчитися та «відучуватись» внаслідок повсякденних переживань й транснаціональної взаємодії, здобуває міжкультурну компетентність. Як наслідок, настає розуміння того, що ми, люди, є водночас природними та культурними істотами зі спільною людською ідентичністю, опосередкованою культурним досвідом. Порівняння культур може допомогти побачити різні культурні практики, що відображають різні вирішення однакових життєвих проблем чи ситуацій. Цей процес ґрунтується на мультикультурній обізнаності та діалозі з іншими, що має на меті виокремити для себе альтернативні перспективи і проаналізувати сприйняття власного статусу з різних точок зору.

Навчання міжкультурної компетентності можна описати як процес, що розвивається через критичні зустрічі з культурами і за допомогою діалогу. Ми повинні навчитися взаємодіяти з різноманітними, навіть суперечними знаннями та точками зору. Наші власні способи мислення і поведінки мають сприйматися по відношенню до інших культур, і на цьому шляху можуть виникати непорозуміння й траплятися «сліпі плями» в сприйнятті та трактуванні чиєїсь поведінки. Кінцевою метою є емоційна прихильність до основоположної єдності всіх людей, і в той же час, вміння приймати і цінувати відмінності, які лежать між людьми різних культур.

По-друге, з появою транснаціональних освітніх просторів виникає необхідність у культурно відповідальній освіті. Освіта є стратегічно важливою сферою, яка надає людям різноманітний культурний капітал та створює рівні можливості для побудови свого майбутнього. Зазвичай, побутує переконання, що подібне ставлення може подолати нерівності, які існують у відповідному контексті. Це справджується у культурно однорідному середовищі, де люди мають аналогічні потреби, норми, мотиви, соціальні звички та моделі поведінки. Рівність прав у цьому контексті означає посідання більш-менш схожих прав, а рівність у ставленні означає більш-менш однакове ставлення. Принцип рівності прав тут, отже, легше ідентифікувати та застосувати, а дискримінаційні відхилення можна виявити майже одноголосно. Але цей принцип не завжди спрацьовує у полікультурному навчальному середовищі.

У середовищах багатьох культур люди, швидше за все, не сприймуть деяких виявів поваги, чи не зрозуміють реакції на певні питання, або ж відкинуть те, що хтось інший називає однаковим ставленням. Таким чином, лише за умов культурно чутливої співпраці можна досягнути рівних можливостей для всіх учасників. Важливо також зрівняти усіх учасників перед тим, як інтегрувати їх до освітніх ініціатив або транснаціональної співпраці. Таким чином, щойно ми починаємо звертати увагу на культурне різноманіття, рівне ставлення перетворюється з однакового ставлення до всіх осіб на культурно чутливе. При цьому актуальним стає питання про те, як можна переконатися, що співпраця в різних культурах дійсно відбувається за рівних умов, а не є прикриттям для дискримінації чи привілеювання [19, p. 242, 261—262].

По-третє, збільшення транснаціональної міграції разом з глобалізацією змушує освітні установи переглянути свої нинішні стратегії і практики. Осно-

вне питання тут — чи освітні установи таки спромоглися надати людині усі необхідні компетенції, аби вона могла давати собі раду у мультинаціональних та мультикультурних робочих та побутових середовищах. На практиці, усім освітнім організаціям слід зрозуміти, що підтримка міжкультурного порозуміння є дуже важливим компонентом організаційного розвитку. Така схема розглядає організацію як набір практик, які у глобальних масштабах визначають індивідів як більш чи менш компетентних членів громад.

По-четверте, очевидно, що традиційні державні системи освіти, які водночас відображають і підсилюють існуючі розколи на основі національного чи мовного питання, зараз перебувають під тиском феномену транснаціоналізму [34]. Як стверджує Девора Калекін-Фішман (Kalekin-Fishman) [11, р. 164—192], в сучасному світі назріла потреба в космополітичній освіті. Її можна досягнути лише за тих умов, якщо педагоги вироблять способи для залагоджень конфліктів між цілями, які стоять перед державами, і транснаціональною реальністю в повсякденному житті. Для цього слід міркувати категоріями ідеї, де учасники транснаціонального освітнього середовища мають можливість здобути певні компетенції, які, в свою чергу, робитимуть їхню взаємодію більш успішною та етичною у глобальному вимірі.

Перехід від етноцентристського світогляду до глобальної обізнаності вимагає значних поведінкових змін. Інші культури трактують речі дещо по-іншому, аніж ми очікували. Це зовсім не означає, що ми маємо пристати на таку точку зору, чи що ми маємо якось адаптувати цінності іншої культури. Це радше означає, що ми маємо вивчити наші пріоритети та чітко визначити, як нам, таким різним, найкраще разом мешкати і працювати.

Слід також розуміти, що одне лише культурне розмаїття не робить культури кращими чи гіршими, правильними чи неправильними. Культури, що розвинулися в різних частинах світу, не схожі між собою через різні кліматичні та інші «задані» обставини, а також через різні умови життя, в яких люди були змушені існувати. Таким чином, важливі питання, що стосуються життя і засобів до існування, з часом теж змінювалися і привели до розвитку диференційованої системи цінностей і стандартів. Це, однак, не означає, що цінності і стандарти є «відносними» в тому сенсі, що немає міжкультурних стандартів їх оцінки.

1. *Banks J.* Multiethnic Education: Theory and Practice / James A. Banks. — Boston : Allyn & Bacon, 1981. — 336 p.
2. *Beamer L.* Intercultural Communication in the Global Workplace / Linda Beamer, Iris Varner. — Boston : McGraw Hill Companies, 2001. — 384 p.
3. *Bennett C.* Preparing teachers for cultural diversity and national standards of academic excellence / C. Bennett // Journal of Teacher Education. — 1995. — № 46. — P. 259—265.
4. *Chant S.* Migration and development: The importance of gender / S. Chant, S.A. Radcliffe // Gender and Migration in Developing Countries / ed. by S. Chant. — London : Belhaven Press, 1992. — P. 174—196.
5. *De Haas H.* Migration transitions: A theoretical and empirical inquiry into the developmental drivers of international migration / H. de Haas // Institutional Migration Institute Working Papers. — 2010. — Vol. 24. — 147 p.
6. *Eriksson L.* Maahanmuuttajat ja oikeuden rajat / L. Eriksson // Muukalaiset: Juridiikasta ja asenteista kansojen kohdatessa / ed. by T. Järvinen & A. Kortelainen. — Helsinki : Edita, T. Järvinen & A. Kortelainen, 1997. — P. 2230.
7. *Faist T.* The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces / Thomas Faist. — Oxford : Clarendon Press, 2004. — 400 p.
8. *Glick Shiller N.* Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration: Towards a transnational perspective on migration / Nina Glick Schiller, Linda Basch, Cristina BlancSzanton // Race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered. Annals of the New York Academy of Sciences. — 1992. — Vol. 645 (1). — P. 1—24.
9. *Gollnick D.M.* Multicultural education in a pluralistic society / Donna M. Gollnick, Philip C. Chinn. — Upper Saddle River, N. J. : Merrill. — 363 p.
10. *Hall E.T.* Beyond Culture / Edward T. Hall. — New York : Anchor Press, 1977. — 320 p.
11. *KalekinFishman D.* Bringing teachers back in: Dilemmas of cosmopolitan education in the context of transnationalism / D. KalekinFishman // Transnationalisation and institutional transformations ; COMCAD Working Papers / ed. by T. Faist, P. Pitkänen, J. Gerdes, E. Reisenauer. — 2010. — Vol. 87. — P. 164—192.
12. *Koehn P.H.* Transnational Competence: Empowering Curriculum for HorizonRising Challenges / Peter H. Koehn, James N. Rosenau. — Boulder : Paradigm, 2009. — 232 p.
13. *Kreisberg S.* Transforming Power. Domination, Empowerment, and Education / Seth Kreisberg. — Albany : State University of New York Press, 1992. — 288 p.
14. *Levitt P.* Social remittances: Migrationdriven locallevel forms of cultural diffusion / P. Levitt // International

Migration Review. — 1998. — Vol. 32 (4). — P. 926—948.
15. *Matilal B.* Pluralism, relativism, and interaction between cultures / B. Matilal // Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspective / ed. by E. Deutsch. — Honolulu : University of Hawaii Press, 1991. — P. 141—153.
16. *Mezirow J.* Transformative Dimensions of Adult Learning / Jack Mezirow. — San Francisco : JosseyBass, 1991. — 272 p.
17. *Mezirow J.* Uudistava oppiminen: Kriittinen reflektio aikuiskoulutuksessa / Jack Mezirow, Leevi Lehto, Leena AhteenmäkiPelkonen. — Helsinki : Helsingin yliopiston Lahden tutkimus ja koulutuskeskus, 1995. — 398 p.
18. Migration and transformation: Multilevel analysis of migrant transnationalism / ed. by P. Pitkänen, A. Icduydu, D. Sert. — DordrechtHeidelberg ; New York ; London : Springer, 2012. — 236 p.
19. *Parekh B.* Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory / Bhikhu Parekh. — New York : Palgrave, 2000. — 432 p.
20. *Pitkänen P.* Education for crosscultural competence: Evaluation studies for crosscultural teacher training / Pirkko Pitkänen // Innovative Approaches to Intercultural Education / ed. by K. Häkkinen. — University of Jyväskylä : Continuing Education Centre, 1999. — P. 64—68.
21. *Pitkänen P.* Judgement, education and multiculturality / Pirkko Pitkänen // Multicultural Education: Reflection on Theory and Practice / ed. by K. Häkkinen. — University of Jyväskylä : Continuing Education Centre, Multicultural Programmes, 1998. — P. 43—48.
22. *Pitkänen P.* Kun kulttuurit kohtaavat — etiikan näkökulma / Pirkko Pitkänen // Näkökulmia monikulttuuriseen Suomeen / ed. by Pirkko Pitkänen. — Helsinki : Edita, 1997. — P. 68—77.
23. *Pitkänen P.* Multicultural empowerment of immigrant students in a culturally diverse society / Pirkko Pitkänen // Philosophical Perspectives: Essays in Honour of Seppo Sajama on his 50th Birthday / ed. by T. Korte. & J. Räikkä ; University of Turku Reports from the Department of Philosophy. — 2002. — Vol. 9. — P. 195—209.
24. *Pitkänen P.* Philisophical basis for multicultural counseling / Pirkko Pitkänen // Multicultural Guidance and Counselling: Theoretical Foundations and Best Practices in Europe / ed. by M. Launikari & S. Puukari. — University of Jyväskylä : CIMO Institute for Educational Research, 2005. — P. 137—147.
25. *Portes A.* Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities / Alejandro Portes // Oxford University CMD working papers series. — 1997. — Vol. 98 (1). — 52 p.
26. *Qureshi K.* Migration, transnationalism and ambivalence: The PunjabUnited Kingdom linkage / K. Qureshi, V.J. Vaghese, F. Osealla, S.I. Rajan // Migration and transformation: Multilevel analysis of migrant transnationalism / ed. by P. Pitkänen, A. Icduydu, D. Sert. — DordrechtHeidelberg ; New York ; London : Springer, 2012. — P. 13—62.
27. *Rouse R.* Mexican migration and the social space of postmodernism / Roger Rouse // Diaspora: A Journal of Transnational Studies. — 1991. — Vol. 1 (1). — P. 8—23.
28. *Taylor E.W.* Intercultural competency: A transformative learning process / E.W. Taylor // Adult Education Quaterly. — 1994. — Vol. 44 (3). — P. 154—174.
29. Transnational Social Spaces: International Migration and Transnational Companies in the Early Twentyfirst Century / ed. by Ludger Pries. — New York : Routledge, 2001. — 228 p.
30. *Vertovec S.* Migrant transnationalism and modes of transformation / S. Vertovec // International Migration Review. — 2004. — Vol. 38 (3). — P. 970—1001.
31. COMCAD: Center on Migration, Citizenship and Development. University of Bielefeld, Faculty of Sociology [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.unibielefeld.de/%28en%29/tdrc/ag_comcad/publications/wp.html.
32. *Lall M.* Indian students in Europe. Trends, constraints and prospects, living in 'the age of migration' / Lall M. // Briefing Paper for the academic network for European research on India. — 2006 [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.ioe.ac.uk/staff/EFPS/EFPS_46.html.
33. *Levitt P.* Social remittances — Culture as a development tool / Levitt P. — 2008 [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.uninstraw.org/en/images/stories/remittances/documents/forum/peggylevitt.pdf.
34. *Mannitz S.* Does transnationalisation matter in nationstate school education: Normative claims and effective practices in a German secondary school / Mannitz S. // Working Paper Series WPTC0214 / ed. by A. Rogers. — University of Oxford, 2002 [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm.
35. *Meyer J.B.* Scientific diasporas: A new approach to the brain drain / Meyer J.B., Brown M // Management of Social Transformations. World Conference on Science on 26 June — 1 July 1999. UNESCOICSU: Discussion Paper. — 1999. — Vol. 41 [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.unesco.org/most/meyer.htm.
36. *Rao B.* Economic migrants in a global labour market. A report on the recruitment and retention of Asian computer professionals by Canadian high tech firms / Rao B. // Canadian Policy Research Networks. — 2001 [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.cprn.org7en7doc.cfm?doc51.
37. *Skeldon R.* More than remittances: Other aspects of the relationship between migration and development / Skeldon R. — 2004 [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://secint50.un.org/esa/population/meetings/thirdcoord2004/P23_AnnexIV.pdf.
38. WDCM (2005) G20 Workshop on demographic challenges and migration [електронний ресурс]. — Режим доступу:http://www.g20.org/Documents/2005_workshop_proceedings.pdf.

Піркко Піткенен

ДОСЯГНЕННЯ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ В ТРАНСНАЦІОНАЛЬНОМУ ПРОСТОРОВОМУ ВИМІРІ

Переклад з англійської Ірини Швець

Зростання транснаціональної взаємодії та співпраці спричинює нові виклики і, водночас, забезпечує майданчики для освіти в транснаціональних умовах. У розвитку трансформаційних процесів визначальну роль відіграють транснаціональні експерти і, зокрема, діаспорні мережі. В цій статті проаналізовано роль формального і неформального навчання в нових транснаціональних освітніх просторах. Термін «транснаціональний освітній простір» вжито, аби описати способи, у яких індивідуальні чи колективні актори використовують простір в транснаціональних умовах, і зокрема зосереджуюсь на питанні розширення прав і можливостей та пов'язаних з ними потреб у набутті навиків. Засадничою прикметою є безперервна циркуляція знань та компетенцій в транснаціональних умовах. Автор доходить висновку, що аби успішно функціонувати в культурно розмаїтих транснаціональних середовищах, треба розвивати когнітивні, поведінкові та оперативні виміри міжкультурної компетенції особи.

Ключові слова: транснаціональні виміри, транснаціональні освітні простори, способи транснаціональних взаємодій, інтелектуальні межі діаспор, культурне різноманіття в освітніх середовищах.

Пиркко Питкенен

ДОСТИЖЕНИЕ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ В ТРАНСНАЦИОНАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕННОМ ИЗМЕРЕНИИ

Перевод с английского Ирины Швец

Повышение транснационального взаимодействия и сотрудничества порождает новые вызовы и форумы для обучения в транснациональных условиях. Транснациональные эксперты и, в частности, сети диаспор, играют решающую роль в развитии трансформационных процессов. Эта статья обсуждает роль формального и неформального обучения в развитии транснациональных образовательных пространств. Термин «транснациональное образовательное пространство» используется для описания способов, которыми индивидуальные или коллективные акторы используют пространство в транснациональных условиях, ориентируясь, в частности, на вопросы расширения прав и возможностей, а также связанных с ними потребностей в приобретении навыков. Основной характеристикой является непрерывная циркуляция знаний и компетенций в транснациональных условиях. Автор приходит к выводу, согласно которому, успешная деятельность в различных культурных транснациональных средах, требует развития когнитивных, поведенческих и оперативных измерений межкультурной компетенции личности.

Ключевые слова: транснациональные измерения, транснациональные образовательные пространства, способы транснациональных взаимодействий, интеллектуальные границы диаспор, культурное разнообразие в образовательных средах.

СОЦІОДИНАМІКА

Руслан САВЧИНСЬКИЙ

ДИНАМІКА СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ В КОНТЕКСТІ ЗДАТНОСТІ ДО СТАЛОГО РОЗВИТКУ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ЕСКІЗ

Ruslan Savchynskiy

DYNAMICS OF SOCIAL SPACE IN THE CONTEXT OF ABILITY TO PERMANENT DEVELOPMENT: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL SKETCH

The article deals with the sociology of social change and sociodynamics problem fields. Basic sociological theoretical and methodological approaches of interpretation and study of social change are described (by P. Sztompka). Specified the categories of social environment and social system as a social space possible states. On the basis of the synthesis of P. Bourdieu, P. Sztompka and N. Luhmann theories, author proposed a sketch-model of the social space, and the mechanisms of its sociodynamics.

Keywords: sociodynamics, evolution, society, social space.

Проблематика соціодинаміки закладена в «геном» соціології від самого початку, коли О. Конт розділив запропоновану ним нову науку — «соціальну фізику» (соціологію) — на «соціальну статику» та «соціальну динаміку». Подальший поступ соціологічного знання / дискурсу запропонував широкий перелік інтерпретацій, візій та схем щодо динаміки соціального виміру буття.

Для окреслення палітри підходів та рівня розробленості запропонованої проблематики у соціології звернемося до їх «структурування» у «три великих бачення історії» П. Штомпкою [8, с. 135—265].

Еволюційні теорії об'єднують підходи, які беруть свій початок від позитивістського «організмічного» уявлення про будову суспільства, відповідно до якого основою соціальних змін є концепція «росту». На відміну від біологічного еволюціонізму (фокусується на стохастичних мутаціях окремих видів під впливом екзофакторів), соціологічний еволюціонізм є теорією онтогенезу, тобто розглядає розвиток суспільства / всього людства як єдиного цілого, що поступово і неухильно «розкриває» свій внутрішній потенціал. Розвиток (еволюція) є направленим процесом — від примітивних форм до розвинутих, його траєкторія в більшості випадків є лінійною та проявляється у послідовності стадій чи фаз. Засновниками соціологічного еволюціонізму є О. Конт (ідеалістична концепція еволюції), Г. Спенсер (натуралістична концепція еволюції), Л. Морган (матеріалістична концепція еволюції), Е. Дюркгайм (соціологічна концепція еволюції), Ф. Тьоніс (еволюція без прогресу), Л. Уорд (еволюція еволюції). В першій половині XX ст. еволюційні теорії зазнали значної критики в першу чергу через заперечення його базових положень, які не витримували емпіричних ревізій в умовах ускладнення соціальних процесів. Проте в 50-х рр., спираючись вже не на філософсько-історичні, а на емпіричні дисциплінарні засади, постає неоеволюціоністична школа. Підхід реконструюється з еволюціоністичного власне в еволюційний і фокусується вже на процесах змін в окремих цивілізаціях, культурах, спільнотах, а не людства в цілому, з дослідницькою програмою, орієнтованою на пояснення та виявлення причинних механізмів еволюції, а не її спрямованості та стадійності. Основними представниками неоеволюціонізму є Г. Ленскі і Ж. Ленскі (еколого-еволюційний підхід), Т. Парсонс (теорія диференціації). Після Другої світової війни окремою експлікацією неоеволюціонізму стають теорії модернізації та

конвергенції, спрямовані на розкриття механізмів руху «слаборозвинутих» країн з периферії в центр розвинутого світу. Траєкторія руху визначалась поділом людства на «три світи»: країни «першого світу» — розвинуті індустріальні країни (США, Західна Європа, Японія тощо); країни «другого світу» — авторитарні соціалістичні суспільства; країни «третього світу» — постколоніальні суспільства Півдня і Сходу, більшість з яких перебуває на доіндустріальній стадії. Класичні теорії модернізації розглядають контрасти між «першим» та «третім світом», а теорії конвергенції (поряд з теоріями посткомуністичного переходу) розглядають розриви між «першим» і «другим світом». «Золотим віком» обох теорій були 50—60-ті роки. В 70—80-ті, в першу чергу внаслідок неуспіху інституційного способу модернізації країн «другого» та «третього» світів, ці теорії піддаються жорсткій критиці і ревіталізуються у руслі соціокультурного підходу, починаючи з другої половини 80-х та початку 90-х рр. як теорії неомодернізації та неоконвергенції. Основними представниками цих напрямків є М. Леві, Е. Хаген, Т. Парсонс, Н. Смелзер, Д. Лернер, Д. Аптер, Ш. Айзенштадт, К. Керр, С. Гантінгтон, У. Ростоу та інші.

Теорії циклів заперечують лінійність історії і наголошують на можливості повернення суспільств до попереднього стану. Тобто соціальний розвиток відбувається скоріше по колу, а не по прямій. Частина дослідників вважає, що циклічною є історія всього людства, і бачать її як зміну цивілізацій. Найбільш помітними представниками цивілізаційного підходу є М. Данилевський, О. Шпенглер, А. Тойнбі.

Окремо слід виділити теорію «циркуляції еліт» В. Паретто. Він вважав, що суспільство як система проходить ряд циклів, які повторюються — рівновага, дестабілізація, втрата рівноваги і нова рівновага. Сам стан системи, а отже соціальні та історичні зміни, визначаються циклічною зміною еліт (сходження, занепад, заміна), які мають владу на встановлення «порядку денного» всієї системи.

П. Сорокін у своїй праці «Соціальна і культурна динаміка» пропонує концепцію історичних змін як послідовність «соціокультурних флуктуацій». Як зазначає сам автор, соціокультурні флуктуації — це повторювані процеси в соціальному та культурному житті та історії людства. Центральним принципом такої соціодинаміки автор вважає зміну домінуючих типів культурного менталітету та культурних систем, а саме циклічність виділених ним культур: умоглядної, ідеалістичної та чуттєвої.

Дещо осібно стоїть *багатовимірна теорія творення історії К. Маркса*. З одного боку, вона вписана в логіці еволюціонізму та спирається на уявлення про лінійність розвитку та можливість прогресу, на шляху до досягнення якого потрібно пройти ряд стадій. З іншого, історія створюється в результаті системи складних взаємодій людських дій та структурних умов (класових поділів та суспільно-економічних формацій) і є продуктом [хоч несвідомої], але діяльності людини. Як зазначає П. Штомпка, історичний матеріалізм Маркса забезпечує зв'язок між традиційною та сучасною теорією соціальних змін: «Маркс все ще припускав, що існує історична доля, але вважав, що її творять не Боги, Духи чи Провидіння, а самі люди» [8, с. 228].

В кінці XX ст. домінантними щодо пояснення соціальних змін у соціології стали *теорії «творення та відтворення» соціальної реальності*. Вони поділяються на два основні підходи: теорію дії (діяльності) та історичну соціологію.

Появі цих теорій передувала критика самої концепцій розвитку, росту та історичного процесу як такого. Зокрема К. Поппер заперечує «історицизм» в соціальних науках, вважаючи, що немає універсальних принципів історії, що вона є унікальним процесом, який не піддається повторенню. Р. Нісбет критикує еволюціонізм та історичний матеріалізм за симулякривність та фаталізм «метафори росту», вважаючи, що соціальні зміни є неперервними, конкретними та зовнішньо детермінованими. Ч. Тіллі «застарілим» об'єктивістсько-лінійним теоретичним схемам протиставляє бачення суспільства як нової якості цілісності, зі складною динамічною структурою, яка характеризується множиною процесів соціальних змін. І. Валерстайн наголошує на непридатності в умовах глобалізації тих концепцій розвитку, які були опрацьовані в попередні періоди. Автор аргументує свою думку тим, що суспільства вже більше не є ізольованими національними державами, що «еволюціонують» за своїми «внутрішніми» законами. Головну роль в історичній динаміці починають відігравати наднаціональні, глобальні фактори.

На фоні критики «традиційних» інтерпретацій соціальних змін у руслі еволюціонізму та циклічних

підходів виникає новий напрям, в межах якого центральне місце в історичному процесі посідають індивідуальні та колективні агенти (суб'єкти), а фокус досліджень зміщується на розкриття механізмів за допомогою яких останні створюють та відтворюють соціальну реальність. *Суспільство постає як самовідтворюваний феномен*, відповідно зміни мають внутрішнє походження і відбуваються за моделлю самотрансформації. Соціальні дії агентів і структур, в контексті яких вони відбуваються, є взаємозалежними та є взаємно-одночасно і продуцентами, і продуктом. Найпомітнішими теоріями в межах діяльнісного підходу є концепція морфогенезу У. Баклі, теорія активного суспільства А. Атціоні, теорія структурації Е. Гіденса, теорія систем правил Т. Бернса, теорія морфогенезу М. Арчер, роботи А. Турена, М. Крозьє, Е. Фрідберга та ін.

Історична соціологія є доволі «молодим» теоретико-методологічним напрямом, в межах якого *суспільство розглядається як історичний процес*, відповідно, воно має свою «історію», і для розуміння того чи іншого суспільства потрібно здійснити соціологічний аналіз конкретних історичних процесів, проблем, подій тощо. Соціологія не повинна «втікати» лише в сьогодення, але й враховувати історичний контекст. Роботи, виконані в цьому методологічному напрямку, належать передовсім Н. Еліасу з його фігуративною соціологією, Ф. Абраме з його проектом «історичної соціології», Ч. Тіллі з його спробами об'єднати соціологію та історію, К. Ллойд та його «історичний структуралізм» та інші.

Слід зазначити, що окреслене проблемне поле в найзагальніших обрисах має дві основні інтерпретації, які описуються категоріями «соціальні зміни» та «соціальний розвиток». Поняття «соціальні зміни» фіксує факт змін, безвідносно до їхньої направленості. Поняття «соціальний розвиток» окреслює процеси змін або в контексті удосконалення, переходу на «якісно» новий рівень, або ж в контексті «руху назад», повернення в попередній стан, регресу. У вимірі прикладної соціології ця ситуація розгортається в питання щодо того, чи соціологія є лише «діагностичним інструментом» та рефлексивним знанням, чи претендує на соціоінженерну функцію відносно об'єкта свого дослідження. Додатково вирішення потребує проблема показників змін / розвитку соціальних систем.

З методичної та емпіричної позицій дискусійними залишаються питання діалектичної взаємодії ендо- та екзофакторів у змінах чи розвитку соціальних систем (чи взаємовплив систем нижчого та вищого порядків). Додатково, в межах постмодерного світогляду на плинну сучасність (за З. Бауманом [1]) відкритими залишаються питання встановлення меж соціальних систем, їхньої «кінечності».

Теоретико-методологічні та ідеологічні засади. Концептуально визначимо об'єкт та предмет нашого дослідження, розглянувши окремі теорії, які, на наш погляд, дають змогу сфокусуватися на вище окресленій проблемній ситуації.

Нова, постмодерна соціальна реальність поставила на порядок денний питання переосмислення поняття суспільства та його будови. Більшість представників сучасних течій соціології погоджуються на тому, що суспільство стає «текучою субстанцією» [1], з більш складною та більш динамічною будовою, є носієм нових «родових» ознак (наприклад, як суспільство інформаційне [9], суспільство ризику [2], суспільство споживання [3] тощо), а в умовах глобалізації поступово «розчиняються» його межі (в першу чергу як національних суспільств). У нашій методологічній схемі звернемось до переосмислення концепту суспільства П. Бурдьє в його теорії соціального простору [4]. Соціальну реальність (суспільство) автор інтерпретує через мережу невидимих зв'язків (соціальних відносин), які в результаті утворюють простір, що складається з зовнішніх стосовно одна до одної позицій, що характеризуються взаємними співвідношеннями. Простір має подвійне структурування: по-перше, існує первинне об'єктивне структурування — соціальними відносинами, які об'єктивуються в розподілах різноманітних ресурсів (капіталів) як матеріального, так і нематеріального змісту; по-друге, соціальна дійсність, структурована уявленнями агентів про ці відносини (габітусом), в межах яких вони (агенти) здійснюють зворотній вплив на первинні об'єктивні структури (через соціальні практики). Зазначена діалектика відображає процес інтеріоризації/екстеріоризації, що зв'язує об'єктивні і суб'єктивні (інкорпоровані) структури соціального простору. Для того, щоб сукупність усіх соціальних відносин не була аморфно-структурованим соціальним простором П. Бурдьє вводить поняття «поля». В ре-

зультаті соціальний простір постає як: 1) абстрактний та 2) багатовимірний, 3) утворений нескінченною кількістю функціональних полів та позиціями агентів, розміщених цих у полях. Поле — це відносно «автономна» частина соціального простору, у межах якої відбувається «галузева» взаємодія агентів, основною метою якої є перерозподіл ресурсів (капіталів), довкола яких вибудовується логіка відтворення цього поля. Відносна «автономність» соціальних полів означає наявність їх перетинів та «зон взаємодії» в соціальному просторі.

П. Штомпка [8, с. 267—275] пропонує свою схему опису соціальної реальності, яка, на наш погляд, є більш методологічно стрункою. По-перше, автор структурує соціальну реальність на два рівні: рівень індивідуальностей (індивіди та групи, які є суб'єктами) та рівень тотальностей (абстрактні, конструйовані спільності такі як суспільство, культура, цивілізація тощо, які є соціальними структурами). По-друге, автор розрізняє два способи існування соціальної реальності: 1) як потенційної можливості (можливості, задатки, особливості, ресурси, як «насіння» майбутнього системи); 2) як дійсності (процеси змін, дія, поведінка, як прояв «життя» системи). Перетин рівнів та способів існування соціальної реальності утворює її «базову» будову (див. схему 1) [8, с. 269].

	Потенційна можливість	*Дійсність*
Тотальність	Структура	Операція
Індивідуальність	Агент	Дія

Схема 1

Рівень тотальностей є динамічно емерджентним (що неочікувано виникає) відносно рівня індивідуальностей. Кожен рівень є самодостатнім, хоча між ними існує взаємовплив. Цей взаємовплив здійснюється в особливому «інтерфейсі», який формує середній рівень соціальної реальності. Виділення цього «проміжного рівня» є особливістю підходу П. Штомпки до питання дуальності структур. Надіндивідуальні та індивідуальні структури в результаті ані аналітично не розділяються, ані взаємно не зводяться, а отримують окремий простір своєї взаємодії, яка і визначає подієвість соціальної реальності (див. мал. 2) [8, с. 275]. Саме на цьому рівні відбувається самовідтворення суспільства (соціальне становлення).

Схема 2

Схема, запропонована П. Штомпкою, передбачає «тотальну» дуальність та діалектику соціальної реальності. «Вертикальну» між структурами та агентами, оперуванням структур та діями агентів, які відтворюють реальність через діяльність та практики відповідно. «Горизонтальну», як мобілізацію агентів і здійснення дій, які, в свою чергу, формують агентів; розкриття структур в операціях, які, в свою чергу, будують структури; евентуалізація діяльності в практиках, які організовують діяльність агентів.

Розглянуті теоретичні положення П. Штомпки та П. Бурдьє в сумі дають достатньо повне концептуальне уявлення про структуру та внутрішню неоднорідність соціальних систем. Проте не дають відповіді на запитання щодо їхніх меж, а отже, зв'язку з системами вищих порядків. В цій ситуації доцільним вважаємо розглянути положення, розроблені в межах теорій соціальних систем, зокрема теорію самореферентних систем Н. Лумана. У своїй праці «Суспільство суспільства» [5] Н. Луман розглядає суспільство як самореферентну систему. Система ж, на думку автора, є тим, що здатне відрізняти себе від зовнішнього середовища й відтворювати цю межу. Особливістю підходу Лумана є те, що основними елементами системи (суспільства) він бачить комунікації (як значеннєвий самореферентний процес з трьох елементів: повідомлення, інформація, розуміння). Саме в процесі комунікації, як структурогенеруючої одиниці, відрефлексовуються межі системи, її відділення від середовища. Це, в свою чергу, також означає, що будь-який зовнішній вплив на систему відрефлексований в самій системі. В результаті суспільство є комунікативно закритою системою, системою смислової комунікації, а остання відтворює саму себе.

Фундаментальний мотив всієї луманівської методології: повернення або входження опису предмета в сам предмет опису. Не предмет, а його опис, його

тематизація, тобто його комунікація, є головним соціальним фактом. Відповідно, особливістю цього підходу є й те, що суб'єкти вже є не елементами системи, а елементами середовища, і можуть бути представлені лише комунікативно.

Автор теж вважає, що, з огляду соціальних змін чи розвитку, система має здатність до самовідтворення. Одним з центральних понять в теорії систем Лумана є аутопоезис — це така організація, яка є своїм «власним станом», тобто продуктивною взаємодією компонентів системи, результатом якої є саме ці компоненти. Тобто суспільство є самоорганізованою системою, проте ця саморегуляція є не механістичною (як, наприклад, в Парсонса) а саморефлексивною. Так, порядок в суспільстві (системі комунікацій) знаходиться (спостерігається, відтворюється, конструюється) підсистемами комунікації (одією з яких є і соціологія). Автопоезис означає можливість відтворення системних елементів та відношень всередині самої системи, здатність системи самоконструюватись.

Окреслені теоретичні візії щодо саморозвитку систем можна об'єднати ідеологічною канвою. Самореферентний, самовідтворюваний, самоконструйований характер змін у системі може мати спільним знаменником розуміння свободи вибору (волі) в лібертаріанській та ліберальній філософській інтерпретації (Дж. Локк, Дж. С. Мілль, А. Сміт, А. де Токвіль, Ф. фон Гайєк, А. Ренд, М. Ротбард, Р. Нозік та ін.), як протиставлення детермінізму вибору. В загальних рисах її зміст можна звести до того, що кожен суб'єкт має свободу вибору в своїх діях, до тих меж, де ця свобода порушує свободу інших суб'єктів. Моральним імперативом такого обмеження є відповідальність суб'єкта щодо інших.

Ідея саморозвитку системи може бути також доповнена ідеологічною концепцією сталого розвитку — необхідності встановлення балансу між задоволенням сучасних потреб людства і захистом інтересів майбутніх поколінь [6]. Класична інтерпретація цієї концепції передбачає знаходження балансу між трьома основними сферами суспільства: економічної, соціальної та еколого-інвайроментальної. На нашу думку, гармонізація та пошук балансів можуть бути поширені на всі елементи соціальної реальності.

Методологічна схема-ескіз. Спробуємо виділити та узагальнити окремі положення в межах розглянутих теоретико-методологічних схем. Ці положення будуть використані для концептуалізації власної моделі соціодинаміки соціальних систем (схема 3).

Інтерпретація соціальної реальності П. Штомпкою передбачає виділення її двох взаємообумовлених станів: потенційного та дійсного. В теорії систем Н. Лумана цей теоретичний наратив передбачає, що соціальні системи є самі для себе середовищем, яке в процесі комунікації «закривається» в систему, визначивши свої межі. Ми пропонуємо об'єднати ці два бачення соціальної реальності, окресливши останню як соціальний простір згідно П. Бурдьє. Сам простір в «стані потенціалу» є соціальним середовищем, яке як «дійсність» (соціальні практики як прояв подієвості) структурується в соціальну систему. Ці два стани соціального простору визначають дуальність найвищого порядку.

Соціальний простір (у двох його проявах) є структурованим «вертикально» та «горизонтально». Об'єднавши схеми структурування П. Бурдьє та П. Штомпки у «вертикальному» вимірі, виділимо рівень соцієтальних структур та рівень суб'єктних структур, а у «горизонтальному» — систему взаємопов'язаних соціальних полів, як соціально-об'єктивованих (ресурсних), так і соціально-конструйованих (дискурсивних) під-полів, які теж перебувають в логіці дуальних структур.

З позицій соціальних змін соціальний простір є самовідтворюваною системою (аутопоезис за Н. Луманом, соціальне становлення за П. Штомпкою, структурація за Е. Гіденсом та ін.), яка володіє характеристиками суб'єкта, наділеного свободою вибору. Саморефлексія задає межі простору.

З огляду динаміки соціального простору визначимо такі базові теоретико-методологічні положення:

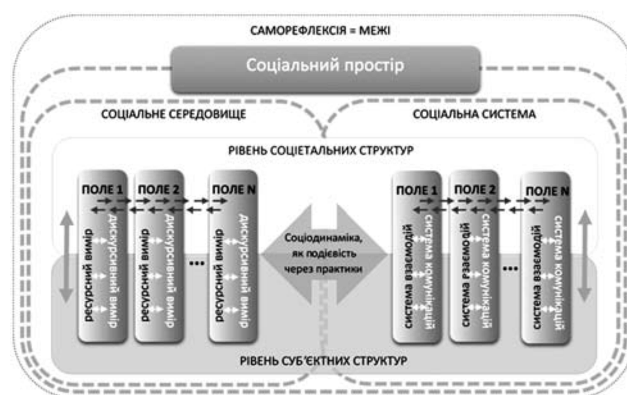


Схема 3

• Соціальний простір є динамічним феноменом, який має дуальну діалектичну (двоєдину) природу. Він одночасно є як багатовимірним, багаторівневим, мультикомпонентним соціальним середовищем, так і соціальною системою, яка експлікується з «потенціалу» соціального середовища, яка, своєю чергою, змінює останнє;

• Соціальне середовище як набір елементів є одночасно і наслідком, і потенційною можливістю (умовами) його експлікації у соціальну систему. Основними елементами соціального середовища є соціальні поля (ресурсні та дискурсивні) та суб'єкти (актори, групи, організації тощо). Спрощуючи теоретичні припущення, зміст та конфігурація елементів соціального середовища, збільшується контекст динаміки соціального простору;

• Соціальна система є системою, основними елементами якої є механізми взаємодії (соціальні практики = взаємодії та комунікації, як прояви подієвості = соціодинаміки), експліковані в «умовах» соціального середовища. Знову ж таки, спрощуючи теоретичні припущення — соціальна система є «більше змістом» динаміки соціального простору;

• Отже, соціальний простір як дуально-діалектичний феномен «замкнений сам на себе». Іманентною властивістю простору є здатність до саморозвитку та саморефлексії. Така «замкнутість» дає змогу висунути припущення, що відслідковування «динаміки» діалектики змісту системи (механізмів взаємодії та комунікації) та контексту соціального середовища (елементів простору, в якому функціонує і які відтворює система) може бути самодостатнім механізмом діагностики як стану, так і розвитку соціального простору;

• Діагностичним маркером «розвитку» соціального простору є його здатність до сталого розвитку. Ця здатність є «внутрішньою функцією пошуку системи балансів». Це положення близьке до позиції соціально-культурного антрополога А. Редкліфа-Брауна [7], який зазначав, що спільне функціонування соціальних структур повинно передбачати достатню узгодженість та гармонію. Функцією будь-якого явища є спосіб його дії чи впливу, спрямованого на підтримку всієї системи в здоровому стані. Пошук конкретних зон та індикаторів балансів через накладання «ідеологічної рамки» є полем для подальших наукових пошуків. Іншим показником «сталості розвитку» як на рівні всього соціального простору, так і на рівні структурних компонентів є вимір суб'єктності: спроможність та здатність діяти.

Отже, динаміка соціального простору є послідовністю діалектичного взаємовизначення соціального середовища та соціальної системи, в межах якого «розвиток» є «самовідтворенням», що базується на «свободі волі». «Розвиток» експлікується через збереження / посилення системної функції «здатності до сталого розвитку» — система внутрішніх балансів та рівень суб'єктності.

Подальші дослідження в запропонованій концептуальній рамці, на нашу думку, слід зосередити на концептуалізації та «розкритті» структурних елементів соціального простору, на пошуку схем баланс-індикаторів його здатності до сталого розвитку, розробці валідних та надійних методик діагностики його соціодинаміки.

1. *Бауман З.* Плинні часи: життя в добу непевности / З. Бауман ; перекл. з англ. Антона Марчинського ; наук. ред. Юлія Ємець-Доброносова. — Київ, 2013. — 176 с.
2. *Бек У.* Общество Риска. На пути к другому модерну / У. Бек ; пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой ; послесл. А. Филиппова. — Москва : Прогресс-Традиция, 2000. — 384 с.
3. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. — Москва : Культурная революция, Республика, 2006. — 269 с.
4. *Бурдье П.* Социальное пространство: поля и практики: пер. с фр. / П. Бурдье ; сост., общ. ред., пер. и послесл. Н.А. Шматко. — Санкт-Петербург : Алетейя ; Москва : Институт экспериментальной социологии, 2005. — 576 с.
5. *Луман Н.* Общество общества : в 2-х т. / Р. Луман. — Москва : Логос, 2011. — 1280 с.
6. Програма дій «Порядок денний на XXI століття»: Ухвалена конференцією ООН з навколишнього середовища і розвитку в Ріо-де-Жанейро (Саміт «Планета Земля», 1992 р.): пер. з англ. — Київ : Інтелсфера, 2000. — 360 с. — (2-ге вид.).
7. *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / А.Р. Рэдклифф-Браун. — Москва : Восточная литература РАН, 2001. — 304 с. — (Пер. с англ.).
8. *Штомпка П.* Социология социальных изменений / П. Штомпка ; пер. с англ. под ред. В.А. Ядова. — Москва : Аспект Пресс, 1996. — 416 с.
9. *Castells M.* The Information Society and the Welfare State: The Finnish Model / M. Castells, P. Himanen. — Oxford : Oxford University Press, 2002. — 200 p.

Руслан Савчинський

ДИНАМІКА СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ В КОНТЕКСТІ ЗДАТНОСТІ ДО СТАЛОГО РОЗВИТКУ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ЕСКІЗ

Розглядається проблемне поле соціології соціальних змін та соціодинаміки. Розкрито основні соціологічні теоретико-методологічні підходи інтерпретації та дослідження соціальних змін (за П. Штомпкою). Уточнено категорії соціального середовища та соціальної системи, як можливих станів соціального простору. На основі синтезу положень П. Бурдьє, П. Штомпки та Н. Лумана, запропоновано авторську модель-ескіз соціального простору, та окреслено механізми його соціодинаміки.

Ключові слова: соціологія, еволюція, соціодинаміка, соціостатика.

Руслан Савчинский

ДИНАМИКА СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА В КОНТЕКСТЕ СПОСОБНОСТИ К ПЕРМАНЕНТНОМУ РАЗВИТИЮ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ЭСКИЗ

В статье рассматривается проблемное поле социологии социальных изменений и социодинамики. Описаны базовые социологические теоретико-методологические подходы интерпретации и исследования социальных изменений (за П. Штомпкой). Уточнены категории социальной среды и социальной системы, как возможных состояний социального пространства. На основе синтеза положений П. Бурдье, П. Штомпки и Н. Лумана, предложена авторская модель-эскиз социального пространства, а также обозначены механизмы его социодинамики.

Ключевые слова: социодинамика, эволюция, общество, социальное пространство.

СОЦІОДИНАМІКА

Ігор МАРКОВ

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І МІГРАЦІЇ: ТЕОРЕТИЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІОДИНАМІКИ

Ihor Markov

GLOBALIZATION AND MIGRATIONS: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS OF STUDIES ON SOCIODYNAMICS

The article based on the author's research of modern Ukrainian external migration processes, with regard to globalization theories and transnational migration studies. The author outlines his approach to understanding of sociodynamics in the context of globalization, determines the other categories and their relationship within the basic concept.

Keywords: sociodynamics, globalization, migration, identity, eventfulness, time-and-space.

Концепти глобалізації

Глобалізація належить до найбільше поширених, багатогранних і дискусійних понять, кількість досліджень глобалізації невпинно зростає. Уявлення про глобалізацію досить давні. Дослідники бачать глобалізацію як довготривалий історичний процес, у якому цивілізації спромоглися утвердити монолітну світову систему і який пройшов три етапи, т. зв. «хвилі глобалізації». Перша припадає на епоху великих географічних відкриттів (1450—1850): визначну роль тоді відігравала зовнішня експансія країн Європи і завоювання колоній. Другу хвилю визначає територіальне розширення і зміцнення європейських імперій («перелом в історії міжнародних відносин в XIX ст. завдяки промисловій революції та експансії Заходу»). Нарешті, третя, сучасна хвиля глобалізації, що розпочалася близько 1960 р., означає формування світового устрою, символами якого є мікропроцесор та супутник [17, s. 29].

Після закінчення «холодної війни» і «двополюсного світу» настала епоха «густої глобалізації» [13], яка, згідно з новішими дослідженнями, складає особливу історичну форму, що є продуктом унікального збігу соціальних, політичних, економічних і технологічних чинників. Найважливішою її рисою є перетворення світу окремих держав, економік та культур у спільний соціальний простір [13, p. 21, 29, 41]. Внаслідок подолання державних кордонів у суспільній, політичній та економічній діяльності події та рішення в одному регіоні світу набувають значення на теренах, віддалених від нього. Спостерігається зростання значення взаємопов'язаності сучасного світу в усіх сферах — від економіки до охорони довкілля, від інтенсифікації світової торгівлі до розповсюдження зброї масового знищення, від діяльності Microsoft до поширення вірусу атипової пневмонії; зростання швидкості, обсягів та інтенсивності інтеракцій на глобальному рівні, що супроводжується щораз сильнішим переплетенням локального і глобального. Тим самим глобалізація означає «стиснення часопростору» [13], коли джерел, здавалося б, чисто місцевих подій, слід шукати у віддалених подіях і чинниках.

Втіленням глобалізації стає «детериторіалізація, або розвиток надтериторіальних відносин між людьми» (Шольте) (Scholte). Економічна, суспільна, політична діяльність поступово охоплює цілий світ, звільняючись від порядку, притаманного конкретній території [2]. Центри влади можуть бути віддалені

на цілі континенти від тих, над ким вона здійснюється. Глобалізація пов'язана із відносною денаціоналізацією сили: її здобуття і використання має понаднаціональний, понадрегіональний, навіть понадконтинентальний вимір; держави втратили монополію на силу; вона поділена між державами, міжнародними мережами та організаціями, що діють понад державними кордонами, інколи проти самих держав.

Таким чином, глобалізація веде «до фундаментального зрушення просторових масштабів соціальної організації людського життя» [2, с. 23]. В основі цієї зміни лежить поява глобальної інфраструктури, що спирається на інформаційні і транспортні технології і забезпечує комунікацію в поточному часі; її виражають не знані раніше масштаби інституалізації соціальних відносин, розвиток наднаціонального і міжнародного права, формування глобальних правових інститутів і глобального урядування (global governance) [17, s. 32].

В дискусіях про глобалізацію погоджуються щодо змісту основного поняття. Контроверзії, в основному, стосуються такої проблеми: чи здійснює глобалізація, вірніше, третя її хвиля, що розпочався приблизно із 60-х років минулого століття «реконфігурацію соціального простору», чи змінює дотеперішній світовий порядок?

У цьому питанні дослідники умовно поділилися на «гіперглобалістів», (К. Охмае (Ohmae), В. Врістон (Wriston), Д. Гюенно (Guehenno) та ін., «скептиків» (Р. Джілпін (Gilpin), Д. Герст (Hirst), Е. Томпсон (Thompson) та ін.) і «трансформаційників» (А. Гідденс (Giddens), Д. Розенау (Rosenau), М. Кастельс (Castells) та ін.). У гіперглобалістів домінує економетричний підхід, згідно з яким глобалізація визначається новою епохою людської історії, де традиційні нації-держави є неприродними, подібно до неможливих бізнес-одиниць у глобальній економіці. Гіперглобалісти доводять, що економічна глобалізація приносить «денаціоналізацію» економіки через формування транснаціональних мереж продукції, торгівлі та фінансів. Багато гіперглобалістів дотримуються думки, що економічна глобалізація конструює нові форми соціальної організації, що витіснить традиційні нації-держави як первинні економічні та політичні одиниці світового суспільства. У підсумку, гіперглобалісти представляють глобалізацію як втілення фундаментальної реконфігурації «рамок людської діяльності».

Скептики визнають, що рівень економічної взаємозалежності у сучасному світі, порівняно з попередніми епохами, історично безпрецедентний [13, p. 10]. Однак вони концептуалізують глобалізацію як інтернаціоналізацію та регіоналізацію, суб'єктами яких виступають держави та інтегрований глобальний ринок, а не транснаціональні капіталізм, корпорації, технології. Вони вважають, що значення сили держави, націоналізмів і територіальних кордонів у міжнародних відносинах зростає, а не зменшується [17, s. 26].

Трансформаційники вважають, що на початку нового тисячоліття глобалізація є головною рушійною силою швидких соціальних, політичних та економічних перетворень, що змінюють модерні суспільства і світовий порядок. Сучасні глобальні економічні, військові, технологічні, екологічні, міграційні, політичні та культурні потоки історично безпрецедентні. У світі вже немає чітких меж між внутрішнім і міжнародним, внутрішніми та зовнішніми справами. У зв'язку з цим Д. Розенау ввів термін «міжвнутрішні» («interdomestic») відносини [17], який, з нашого погляду, добре передає зміну соціодинаміки в епоху глобалізації.

Відбувається переформатування моделей глобальної стратифікації. Конфігурація глобального співвідношення сил, що кристалізувалася як поділ Північ — Південь, швидко змінюється новим міжнародним поділом праці, відтак традиційна ієрархія «центр — периферія» уже означає не географічний, а соціальний поділ світової економіки. Глобалізація кує нові ієрархії, що «перетинають» суспільства й регіони світу, проникаючи в них. Північ та Південь, «Перший світ» і «Третій світ» більше не відокремлені, а стоять поряд, всередині найбільших міст світу. Якщо традиційна соціальна структура асоціюється з пірамідою, з крихким верхом і широкою масовою основою, то глобальна соціальна структура може бути зображеною у вигляді трирівневих концентричних кіл, кожне з яких перетинає національні кордони, і репрезентує, відповідно, еліти, задоволених і маргіналізованих. Національний економічний простір, на думку трансформаційників, більше не збігається з національними територіальними кордонами.

Сучасна глобалізація реконституює силу, функції і владу національних урядів. Не заперечуючи, що державам і далі належить остаточне ствердження ефективного верховенства щодо всього, що відбувається всередині їхніх власних територій, трансфор-

маційники стверджують, що тепер воно суміщене з розширеною юрисдикцією міжнародних інституцій і обмежене міжнародним правом, з якого також виводяться зобов'язання держав. Глобалізація асоціюється також з появою і впливовістю нових нетериторіальних форм економічної та політичної організації — багатонаціональних корпорацій, транснаціональних соціальних рухів, міжнародних регуляторних агенцій тощо. Комплекс глобальних систем — від фінансової до екологічної — пов'язує долі спільнот в одному місці, з долями спільнот у віддалених регіонах світу. Глобальні інфраструктури комунікацій і транспорту підтримують нові форми економічної та соціальної організації, що виходять за межі національних кордонів, без відчутного зменшення ефективності та контролю. Світовий порядок більше не може розглядатися як такий, що визначається передусім державами, оскільки влада все більше розподіляється між публічними і приватними агентствами. Як зауважує Р. Кіохейн (Keohane), сьогодні суверенітет краще розуміти як менш територіальний бар'єр, але більш як переговорний ресурс для політики, що характеризується комплексом транснаціональних мереж.

Відповідно, вважають трансформаційники, держави та уряди повинні виробляти стратегії, що узгоджуватимуть їхню діяльність зі світом, що глобалізується. Це уявляється як перехід від неоліберальної «мінімальної держави» до моделей «держави розвитку» і «держави-каталізатора», у яких уряд виступатиме центральним промоутером і посередником економічної експансії і спільних дій. Крім того, уряди стають все більше «зовнішніми» у своїй діяльності, оскільки вони прагнуть проводити «кооперативні» стратегії і формувати міжнародні регуляторні режими ефективнішого менеджменту великої кількості транскордонних питань, які невпинно зростають і які регулярно опиняються на поверхні національного порядку денного.

Глобальне-локальне у вимірі ідентичностей

Дві ключові риси глобалізації — перетворення світу у спільний соціальний простір та розвиток надтериторіальних відносин між людьми — поєднуються з іще однією важливою особливістю: усуненням протилежності між центром та провінцією, мультицентричністю світу, переходом від «двовимірного до багатовимірного простору». «Вибух периферії в центри, спричинений транснаціональною міграцією, глобальним ринком, електронними медіями і туризмом» [14, с. 550], своєю чергою, пов'язаний зі високою соціальною мобільністю та зміною концепту локальності. Як стверджує З. Бауман, у часи глобалізації, на перше місце серед омріяних цінностей виходить мобільність, свобода пересування, що розподіляється нерівномірно і швидко перетворюється на головний чинник соціального розшарування [2, с. 7].

Дослідники наголошують на тісному зв'язку географічно локалізованого, матеріально визначеного «місця» з конструюванням особистої ідентичності. Бути без місця — «persona non locata» — значить, практично, не існувати [1]. Усунення територіальних бар'єрів, стверджує Д. Харві (Harvey), підриває звичні уявлення про матеріальне і територіальне визначення «місця». «Місця, які ми формуємо, — додає Т. Гірин, — виявляються аналогами місць, що існують десь іще: приміські тракти, торгові центри, офісні комплекси». У період інтенсивної глобалізації логіка та значення місця розчиняються у соціальних мережах — цей погляд поділяють також М. Кастельс та Д. Харві. «В мережевому суспільстві місця творять центри і перетини в соціальних мережах» [1].

Р. Робертсон (Robertson) запропонував свій термін, що відображає співвідношення глобального і локального як окремого та універсального — «глокалізація», коли локальності, співтовариства і «рідні місця» конструюються через глобальні потоки ідей, товарів та інформації; вислів Дюршмідта (Durrschmidt) — «процес мікроглобалізації у повсякденному житті людей». А. Аппадурай (Appadurai) протиставляє локальність категорії сусідства: якщо перша, на його думку, відтворюється і конструюється людьми як структура відчуттів і не є даною сутністю в житті людей, то остання, навпаки, є формою соціальної організації, які люди реально переживають. А. Аппадурай вводить термін «транслокальність», який застосовує для опису нових співтовариств, що виникають унаслідок зрослої мобільності людей («транслокальні діаспори»), зокрема, трансмігрантів [1, с. 21].

В умовах переходу до глобалізації, вважає Анрі Лефевр (Lefebvre), місце абсорбується простором. Соціальний простір, вважає вчений, не може бути адекватно визначеним лише природно-географічними термінами (клімат, місцевість) чи своєю попередньою історією, зростом сил виробництва, здатним

створювати з будь-якої випадкової форми, конкретний простір і час. Мають бути прийняті, до уваги посередники: дії груп, рушійні сили у межах знання, у межах ідеології чи у межах уявлень. Соціальний простір містить велику різноманітність об'єктів, як природних так і соціальних, включаючи мережі і траєкторії взаємодії, що полегшують обмін матеріальними речами та інформацією [1].

У визначенні соціального простору А. Лефевр акцентує на його динамічній компоненті і ролі агентів. Згідно із твердженням А. Лефевра, соціальні «групи і класи не можуть конструювати самих себе чи сприймати одне одного як «суб'єктів», якщо вони не породжують простору». Аналогічні акценти розставлено і в міркуваннях А. Баттімер (Buttimer), що можуть бути застосованими для визначення соціального простору — «соціальних горизонтів груп» [1] і «циркуляції» — «будь-якого виду просторового руху товарів, послуг, людей та інформації, що є причиною соціальної комунікації» [1].

Концепт «соціального простору» можна розглядати як питання відносин, тоді як «локус» — це квестія ідентичності. Соціальні ідентичності визначаються динамікою відносин; локальність стає позатериторіальною, соціальною. Відтак, потреба реконцептуалізації співвідношення локального і просторового, і криза щодо визначення першого може вказувати на зміну типів соціальних ідентичностей в умовах глобалізації.

Міграції

Концептуалізація глобалізації розкриває її онтологічний зв'язок із міграцією. Соціальною матеріалізацією цього твердження стають сучасні міграції. Міграція, поряд із торгівлею, комунікативними технологіями, фінансами і туризмом, відзначається серед медіаторів глобалізації [15, p. 549], найважливіших її проявів і формотворчих чинників. Дослідники називають закордонну міграцію «найочевиднішим прикладом глобалізації, у сенсі пов'язаності з рештою світу» (Рубл). Міграція поступово стає способом життя пересічної людини. Часові і просторові відстані між культурами, розмежування і бар'єри, які тривалий час забезпечували співіснування традиційних культур, усувають хвилі мігрантів, що раз-у-раз прибувають на дану територію з різних теренів, і «не знаючи про давній уклад, спричинюють потребу нової, більш раціональної організації життя, на засадах мультикультурності» [7, с. 247].

«Змінні хвилі міграції, з Півдня — на Північ, і зі Сходу — на Захід» [17], сприймаються у країнах-реципієнтах як безальтернативне джерело подальшого економічно-соціального розвитку і, водночас, як загроза усталеному соціокультурному укладу і правовим відносинам цих країн.

Демографічний спад, що характерний практично для всіх держав Європи, США, Канади, Японії, Росії — країн, які витворюють т. зв. «північне кільце» (на південь від екватора до них належать тільки Австралія і Нова Зеландія), на думку відомого російського демографа А. Вишневського, є не тимчасовою кризою, а стійкими змінами у масовій демографічній поведінці. Відповідно, переміщення населення з Півдня на Північ є його природним рівномірним розміщенням в умовах глобалізації [4].

Однією з найголовніших характеристик нової епохи стали транснаціональні та глобальні міграції. Терміни «транснаціоналізм», «транснаціональний соціальний простір», «трансмігранти», уже згадувана «транслокальність» широко використовуються в західній теорії для опису міграційних процесів сучасності. Термін «транснаціоналізм» увійшов у вжиток в 1970-ті рр., тобто в час, коли в економічній сфері розпочалося домінування великих міжнародних компаній — транснаціональних корпорацій, а також у час інтенсивної трудової міграції до економічно розвинутих країн, та політичної еміграції з колишніх соціалістичних держав [1, с. 26].

Британський дослідник С. Вертовец (Vertovec) пропонує такі ознаки транснаціоналізму: зосередження на новій соціальній формації, що переосмислює територіальні кордони; діаспорна свідомість; синкретизм, креолізація, триколаж, гібридність у культурі; поширення транснаціонального капіталу, у тому числі, грошових переказів мігрантів на батьківщину; форма політичних зобов'язань держави еміграції чи імміграції щодо спільнот мігрантів, зрос-

[1] «Соціальні горизонти деяких груп, — твердить ірландська учена, — ледь чи виходять за межі кварталу, в якому вони живуть, чи мережі крамниць, в яких вони працюють або здійснюють закупівлі, тоді як інші підтримують контакти з родичами, що проживають за тисячі миль від них. «І те, наскільки часто чи рідко підтримуються ці зв'язки, зовсім не впливає на той факт, що ми спостерігаємо зв'язки, які ігнорують просторові і часові бар'єри» (цит. за [1]).

тання ролі міжнародних неурядових організацій; переосмислення понять місця і простору, зміщення акценту з локального на транслокальне [18; 1].

Увівши термін ***«транснаціоналізм»***, дослідники намагалися описати нові явища у міграційній практиці, які не можна було пояснити за допомогою класичних теорій міграції: до прикладу, зовнішні виїзди на сезонні роботи, що тривали не кілька тижнів чи місяців («маятникова міграція»), а кілька років; практика, коли частина родини мігранта жила у країні його походження, а інша — в країні перебування [1]. Коли ж ці практики стали загальними, виникла необхідність означити нове соціальне поле. За німецьким ученим Л. Прісом (Pries), концепт «транснаціонального соціального простору» означає, що мігранти «включають у себе вже делокалізовані й дифузні простори, всупереч державним кордонам, фрагментують національну (тобто «державно-політичну». — *І. М.*) ідентичність людей, структурують їхні життєві та професійні шляхи» [1]. Транснаціональні мігранти створюють соціальні поля, що перетинають географічний, культурний і політичний кордони, тобто, вони «підтримують і розвивають множинні відносини — родинні, економічні соціальні, організаційні, релігійні, політичні, — які пов'язують між собою суспільства походження і поселення» [14, p. 560]. Трансмігранти включені більш, ніж в одну спільноту, вони творять нові співтовариства, пов'язані з національними державами та їх кордонами. І якщо раніше економічні досягнення і суспільний статус іммігрантів залежали від швидкості акультурації і включення у процеси приймаючого суспільства, то тепер це більше залежить від «культивації міцних соціальних мереж на наддержавному рівні» [1, с. 27, 28].

Головна відмінність транснаціональної міграції від її класичних форм, полягає в тому, що перша є «динамічним суспільним процесом, а не набором статичних зв'язків і позицій». «Динамічна концепція бі- та мультилокальності» репрезентує міграційний процес як розширення простору діяльності його учасників, а не як переїзд людей із однієї країни в іншу з наміром там облаштуватися [1, с. 28—29]. Транснаціоналізм належить до глобальних процесів, однак він має обмежену сферу. Транснаціональні процеси територіально «зафіксовані» в діапазоні національних міграцій, через кордони однієї чи кількох держав, оскільки сам термін «транснаціоналізм» з'явився як ствердження, що транснаціональні корпорації, що діють по всьому світі, мають базові національні території. Тоді як глобальні процеси, у тому числі глобальні міграції, більш децентровані від окремих національних територій [14].

Описана еволюція від класичних до транснаціональних та глобальних міграцій відображена у послідовності теорій міграційного процесу. Теорія «виштовхування-притягання («pull & push») аналізує фактори, які підштовхують до міграції з країни донора та приваблюють у країні перебування і, по суті, відтворює класичний погляд на міграцію як переміщення з однієї країни до іншої. Теорія «ланцюжкової міграції», що виникла у середині 60-х рр. і спиралася на дослідження італійської міграції до США кін. XIX — поч. XX ст., концептуалізує міграцію як процес, що відбувається через передачу мігрантами-піонерами соціального досвіду і зв'язків, набутих у новій країні, своїм наступникам, яким уже стає значно легше забезпечити інфраструктуру життєдіяльності у нових умовах. Ідея первинності соціальних зв'язків переросла в концепцію мігрантських соціальних мереж, що визначаються як набір соціальних контактів групи, які здійснюються через особисті відносини, включаючи спорідненість, дружбу і громадські зв'язки, а також економічні відносини. Теорія кумулятивної обумовленості (це поняття увів у науковий обіг Г. Мирдал (Myrdal) і у 90-х рр. минулого століття розвинув Д. Мессі (Messi)) спирається на концепцію соціального капіталу П. Бурдьє (Bourdieu), який трактував соціальний капітал як «сукупність реальних чи потенційних ресурсів, пов'язаних із приналежністю до міцної мережі». Мігрантські мережі розглядаються «як специфічна локальна форма соціального капіталу, за допомогою якого їх учасники можуть отримати доступ до ресурсів в іншому місці» [8, с. 6].

Це дифузійний процес, який охоплює все ширші кола людей. Розширення мережевих зв'язків до критичного рівня веде до самовідтворюваності міграції. Формування спільнот мігрантів, в кожному конкретному пункті призначення, збільшує ймовірність подальшої міграції в цей пункт. Розвиток міграційних мереж та самовідтворюваність міграційних процесів все більше унезалежнює міграцію від її першопричин і веде до формування спільного простору, в якому поєднані країни-донори та країни перебування міграційної системи. У межах цієї системи відбувається

більш інтенсивний товарообіг, обмін інформацією, транскордонні переміщення працівників. Країни, що входять до міграційної системи, можуть бути географічно віддаленими. Значно важливішою за географічну віддаленість є культурна спорідненість, можливості подорожі та обміну інформацією. Мігранти часто включені одночасно в кілька міграційних систем і, залежно від обставин, легко змінюють країну перебування. Це сприяє постійному розширенню варіантів вибору та формуванню міграційних систем і з іншими країнами [8, с. 8]. Зрештою, потоки новітніх мігрантів і міграційні системи формують окрему соціальну дійсність, що існує *паралельно* із державами та суспільствами і не підвладна їхньому визначальному впливу. У тому, що стосується міжнародної міграції, зауважує Ж. Пейшоу, державне втручання зазнає дедалі відчутніших обмежень, головним чином, унаслідок динаміки ринків праці [6, с. 108].

Інтенсифікація загальносвітових суспільних відносин, що поєднують віддалені між собою локальності таким чином, що локальне життя трактується через події, які відбуваються на відстані багатьох кілометрів; інтеграція світової економіки; детериторіалізація і розвиток екстериторіальних стосунків між людьми; «стиснення» часопростору — ці ключові риси глобалізації матеріалізуються в сучасних міграціях.

Запропоновані в наступному параграфі підходи та поняття у сфері соціодинаміки глобалізації в основному випливають з моїх власних студій сучасної української міграції у приймаючих країнах (ЄС та Російській Федерації) і частково враховують здобутки дослідників глобалізації.

Підходи до вивчення соціодинаміки

Результати проведеного нашою дослідницькою групою в 2006—2011 рр. комплексного вивчення процесів сучасної української трудової міграції в семи країнах ЄС[2] і РФ[3] дали змогу розглянути їх у рамках двох взаємопов'язаних концептів: формування горизонтального простору спілкування і трансформації соціального часу.

Отримані матеріали вказують на головну відмінність сучасної зовнішньої міграції українців від її попередніх хвиль у XIX—XX століттях. Останні, як правило, були переміщенням з одного соціокультурного простору в інший, часто з одного історичного часу в інший. Мігрант переносив «середовище походження», основою якого були родина, «світ родини», економічні, соціальні, духовні відносини й потреби в його межах у нові країни поселення. Через великі фізичні та соціокультурні відстані все подальше спілкування мігранта було *синхронізацією* із приймаючим середовищем і, навпаки, *діахронізацією* зі середовищем походження.

Діаспора, об'єднана в товариства, що плекають українські звичаї, традиції та обряди, ставала інтегральною частиною суспільства перебування та його культурного ландшафту. Натомість нинішні зовнішні міграції українців є однією з альтернатив індивідуального вибору, в межах «простору співбуття» мігранта: забезпечення матеріальних потреб сім'ї залишається важливим мотивом трудової міграції, однак в основі прийняття рішень їхати чи не їхати на заробітки за кордон лежить персональний вибір потенційного мігранта. Його спосіб самовизначення можна окреслити як перебування у співвіднесенні з родиною, батьківщиною, колегами та роботодавцями в інших місцях та країнах перебування, зрештою, вибором потенційних можливостей подальшої самореалізації.

---

[2] Дослідження проводилося в країнах Південної (Італія, Греція, Іспанія, Португалія), Центральної (Польща, Чехія), Північної (Ірландія) Європи, що відрізняються економічними, соціальними, гендерними та іншими особливостями масових імміграцій українських громадян.

[3] В основу проекту закладено поєднання якісних методів соціологічних опитувань (в даному випадку —поглиблених напівструктурованих та експертних інтерв'ю, фокус-групових дискусій) та моніторингу поточної інформації (правових актів, статистичних матеріалів, засобів масової інформації). В результаті, проект включав кілька складових: 1) дослідження «Основні детермінанти поведінкової активності українського трудового мігранта» (основний метод збору інформації — фокус-групові дискусії з мігрантами в країнах перебування); 2) дослідження «Особливості самовизначення українських трудових мігрантів у просторі міграції» (за допомогою глибинних (напівструктурованих) лейтмотивних інтерв'ю з мігрантами); 3) дослідження «Підходи до формування та оцінка політики приймаючих держав у сфері імміграції на прикладі українців» (опитування експертів, що мають знання та практичний досвід у сфері імміграції в країнах перебування українців — державних службовців, представників силових структур, діячів Церкви, профспілок, неурядових організацій, структур самоорганізації мігрантів; 4) Моніторинг правових тенденцій і змін до законодавства восьми держав перебування українських мігрантів; 5) обробка статистичних матеріалів і досліджень трудової міграції, зокрема, з України, в країнах, обраних для проведення дослідження.

Розбудова ефективних міжперсональних мереж, що поєднують усі ці напрями, вказує на формування іншого усталеного простору соціальних відносин, для якого міграція є постійною рисою. Відродження соціокультурних форм самоорганізації, характерних для традиційної діаспори (церковні спільноти, культурні, освітні, студентські, жіночі товариства, видання власної преси) є швидше частиною цього горизонтального простору спілкування, аніж «культурного ландшафту» приймаючого суспільства.

Формування «горизонтального простору спілкування», що поєднує країну походження і одночасно багато країн перебування, а також дійсних і потенційних мігрантів у всіх цих країнах між собою, як дискурс, що домінує над «інтеграцією мігрантів в приймаючу країну» чи «поверненням додому», насамперед пов'язаний з «детериторіалізацією» міграцій, «усуненням відстаней» завдяки розвитку засобів комунікацій. Історично і географічно обумовлений фактор просторово-часової відстані має ключове значення для ідентифікації міграцій в територіальних спільнотах. Як зауважила одна фінська дослідниця, в Китаї та Єгипті можна побачити расову дискримінацію між китайцями чи єгиптянами, що приїжджають з різних частин країни, а на півдні Африки спостерігається тотожність механізму транскордонних міграцій і переміщень з периферій у міста [19].

Запропонований П. Сорокіним концепт соціальної мобільності полягає в соціальній циркуляції, переміщенні індивіда, соціальної групи або «соціального об'єкта», тобто всього створеного чи модифікованої людською діяльністю (речі, ідеї, звичаї тощо) з однієї соціальної позиції в іншу. Основне смислове значення концепту за часів його створення в першій половині XX ст. полягало у так званій вертикальній мобільності, тобто відносинах, що виникають при переміщенні з однієї соціальної страти в іншу «знизу вгору» або «згори вниз» — в рамках територіальних спільнот. Тоді як «горизонтальна мобільність», однією з найбільш поширених різновидів якої є міграція, розглядається як переміщення на одному соціальному рівні [9]. Виникнення горизонтального простору спілкування означає якісну зміну структури соціальних переміщень. Горизонтальні мобільності стають визначальними у здійсненні соціальної циркуляції.

В умовах територіальних спільнот і культур, відокремлених кордонами та відстанями, функції соціальної циркуляції переважно виконують інститути [8]. Факторами горизонтального простору спілкування стають соціальні мережі. Вони відіграють важливу роль у здійсненні соціальних переміщень і в рамках територіальних суспільств і держав, подібно, як розвиток горизонтальних комунікацій не перекреслює інститутів. Формування горизонтального простору спілкування означає, що соціальна циркуляція здійснюється переважно через мережі. Мережі, перетинаючи зовнішні та внутрішні кордони суспільства, вторгаються в його інституційно-функціональний розподіл, структурують, «інституціалізують» горизонтальний соціальний простір [16].

Останнє стало можливим насамперед завдяки двом чинникам: 1) поступового переходу до принципу соціальної інтерактивності у формуванні історичного процесу; 2) утвердження медіапростору спілкування.

Однією з найбільш значущих характеристик модернізації, відзначеної істориками, соціологами, політологами, стало залучення до історичного процесу широких верств суспільства. Глобалізація поставила цю тенденцію на новий рівень. Дослідники називають його соціальною інтерактивністю [3].

Поширення сучасних засобів соціального комунікування (супутникове телебачення, радіо, мобільний зв'язок, всесвітня павутина Інтернет і мережевий зв'язок) мало наслідки, як мінімум, у трьох напрямах:

1. Формування глобального простору інформаційних потоків і мереж.

2. Зростаюча непідконтрольність інформаційних потоків — визначеним центрам соціального впливу (до прикладу, державній політичній владі).

3. Окремі особи стають самостійними центрами суспільного впливу нарівні з національними державами, корпораціями чи альянсами [11, с. 15] (сьогодні уже, як правило, транснаціональними). Вони порівнювані між собою як «гравці в одному полі» відносин.

Принцип соціальної інтерактивності визначається спонтанністю і безпосередністю персональних комунікацій, не обмежених рамками, визначеного інституційно-правового, політичного чи культурного укладу, що охоплює усі три відзначені напрями — у довільній послідовності і незнаних досі географічних масштабах, формуванням та «інституалізацією» міжперсональних мереж. А, з іншого боку, мобільні технології і доступність Інтернету дають змогу лю-

дям бути постійно підключеними одночасно до різних платформ («hyper-connectivity») [12].

Спонтанне виникнення і зникнення незалежних, часто транснаціональних груп різного соціального походження, об'єднаних спільним інтересом, відкриває нові простори спілкування і творення ідентичностей. Своєю чергою, досягнутий рівень впливу соціальної інтерактивності на визначення історичного процесу став можливим у зв'язку з формуванням медіапростору спілкування.

Приватна домовленість по мобільному телефону між батьками, що перебувають у Львові та Лісабоні про оплату за навчання їхньої дитини в одному з Київських університетів, проведення одночасно в багатьох місцях і країнах масової протестної акції, завдяки комунікуванню усіх зацікавлених у соціальних мережах, безпосередня реакція читача (глядача, слухача) на публікацію у засобі інформації, яка умить з'являється в ньому — згадані різні події об'єднує те, що вони формуються в єдиному просторі спілкування разом з інституалізованими медіа. Останні все більше перетворюються на полілог у поточному часі. Комунікування у медіапросторі відбувається в режимі безпосереднього спілкування; у ньому здійснюються відносини щоденного життя людини; стираються інституційні межі — між рівнями персонального, персонально-групового і публічного спілкування.

У медіапросторі формується медіаподієвість соціальних відносин. Гіперконтактність (hyperconnectivity) усуває будь-які значні відмінності між on-line і off-line ідентичностями, а також розмиває «публічні» і «приватні» ідентичності. Ця тенденція може вести також до збільшення темпу змін, провадити до більш динамічних і змінних ідентичностей та моделей поведінки [12].

З цим тісно пов'язана зміна «соціального часу», яку я розумію як перехід від дотеперішнього історичного часу до «часопростору» соціального буття. Утвердження модерного суспільства, на зміну суспільству традиційному, супроводжувалося переходом від природного, циклічного — до лінійного, історичного часу. Поступовий перехід від територіально-соціального, до глобального медіапростору спілкування, лежить в основі наступної часової «трансформації» — від «лінійного» або «вертикального» історичного часу до «горизонтального» *часопростору*, у якому минуле існує «паралельно», і взаємопов'язане з поточним самоздійсненням, як його «ресурс». У часопросторі унаочнюється різниця між «поточною артикуляцією» і «щойно минулим», і, навпаки, стирається чіткість межі між «щойно минулим» і «давно минулим»: обидва останніх у медіапросторі відносин співіснують паралельно, як ресурс самовизначення — в «способі віднесення» у світі соціальних інтерактивностей. Перехід від вертикального історичного часу до горизонтального часу паралельних дійсностей означає, що час набуває значення «простору» і стає, властиво, соціальним часом.

«Циклічний» час виражав залежність соціального життя від природи. Історичний час фіксує розділення «природного» і «соціального». Чітка межа між природним і соціальним пов'язана із розумінням соціального як «соцієтального», або як спільності в межах певної території[4]. Розвинуті соціальні інститути підкреслюють цю розділеність природи і суспільства.

Часопростір або соціальний час, що приходить на зміну історичному часові, означає, що природа стає частиною соціального простору і його опосередковує. Не тільки засоби комунікацій, створені людиною, а й інші «позалюдські об'єкти» і «позалюдські гібриди» [10, с. 28], сформовані у взаємодії людини і природи, формують медіапростір спілкування.

В історичному часі соціальні поділи формуються за принципом приналежності до груп, класів, страт, між якими існують інституційно-мережеві «ліфти»

[4] Згідно з Т. Парсонсом, «ядром суспільства як системи є структурований нормативний порядок, через який організовується колективне життя популяції. Як порядок, він містить цінності, диференційовані і партикуляризовані норми і правила, причому все має співвідноситися з культурою для того, щоб бути значущим і легітимним. Він задає розуміння членства, яке проводить відмінність між людьми, що належать до суспільства і не належать до нього ....Ми назвемо це єдине утворення в його колективному аспекті соцієтальною спільністю. Як така вона створюється нормативною системою порядку, а також набором статусів, прав та обов'язків, що відповідають членству в підгрупі, характер якого може варіюватися для різних підгруп співтовариства. Для виживання і розвитку соціальне співтовариство має підтримувати єдність загальної культурної орієнтації, що загалом поділяється (хоча і не обов'язково одноманітно і одностайно) його членами як основа їх соціальної ідентичності. Мова йде тут про зв'язок з теперішньою культурною системою. Повинні також систематично задовольнятися необхідні умови, що стосуються інтеграції організмів та особистостей учасників (і їх відношення до фізичного середовища). Всі ці фактори повністю взаємозалежні, хоча кожен з них є фокусом для кристалізації окремого механізму» (Парсонс).

взаємопереходів [9]. У часопросторі критерієм соціальної поляризації є наявність «капіталів мобільностей» [2, с. 6—7]. Отже, якщо в історичному часі поняття соціальної несправедливості апелювало до фактичної статусної нерівності, то у часопросторі його сенс пов'язаний насамперед із динамічною складовою — «доступом до можливостей» [12].

Та сама відмінність між історичним і соціальним часом продовжує зазначене британськими дослідниками зміщення у підходах щодо появи нових перехідних етапів життя, які визначаються тепер за відносинами (установками) і ролями, а не за віком: переходи між традиційними етапами життя, наприклад, між юністю і зрілістю, або середнім віком і старістю затримуються або розмиті [12]. Таким чином, дослідження в соціальному часі є вивченням динаміки відносин, або, інакше, дослідженням тимчасовості.

Перехід від історичного часу до часопростору вказує на зміну типів соціальних ідентичностей. Традиційно соціальна ідентичність позначає «приналежність до спільноти». В умовах територіальних спільнот (суспільств) і культур інституційність та інституційна позиція переважно виступають маркерами і критеріями різновидів соціальних ідентичностей (громадянство, сімейний стан, різні статуси і т. д.). Перехід до соціального часу означає його персоналізацію: відбувається персональне, позаінституційне входження в публічний простір, стирання інституційних меж між приватним і публічним і перетворення останнього в міжперсональний простір відносин (визначальність персональної позаінституційної промоції в публічному просторі).

Персоніфікація соціального часу означає стирання інституційно-функціональних поділів соціального осягнення людини, знімає поділ між її «сутністю» і «діяльністю» і розглядає людину в голістичному вимірі «самоздійснення», що починається від її (людини) «тут і тепер». Якщо у «вертикальному» історичному часі метафори ідентичності позначали приналежність до чогось більшого — спільноти, держави, культури, території), то в «горизонтальному» соціальному часі відбувається ідентифікація «особистості» та «простору» (самоздійснення).

У часопросторі «традиційні» ідентичності, — етнічність, релігія, національність, вік, сімейний стан, фінансові, а також «он-лайн» ідентичності — стають культурно умовними і високо контекстуальними [12]. Медіаподієвість виявляє одночасне співіснування багатьох, часто неспівмірних просторів, типів і форм соціальних ідентичностей і дійсностей. Це означає, що розуміння ідентичності, насамперед, як «приналежності до...» певної «структури», «системи» або «ряду» — замінює її персоніфікація, а саме — принцип соціальних співвіднесень в основі самовизначення людини: світ постає перед нею не у вигляді палітри культурно-історичних укладів, і, як наслідок, неминучості підпорядкування її власного життя умовам одного з них, як наперед визначеного середовища її співбуття, — а в динаміці паралельних просторів відносин, і в цьому сенсі — у вигляді перманентно змінюваних і *нереалізовуваних* полів альтернатив соціального вибору.

У цій перспективі, постійна апеляція до минулого (спільноти походження), як складова соціальної самоідентифікації, втрачає свій попередній зміст і набуває іншого виміру. Персоніфікація соціального часу якраз вказує на те, що «минуле» і «щойно минуле» знаходяться «паралельно» як «ресурс самоздійснення». «Паралельність» тут означає персоніфікацію соціального віднесення[5].

Інститут, інституційність є центральною категорією відтворення і формування соціальних ідентичностей, яку я розумію як закріплення «минулого досвіду» у формах спілкування. Витіснення інститутів мережевим спілкуванням і зміна функцій інститутів — міняють типи соціальних ідентичностей: інститути швидше стають їх «зовнішніми» маркерами і одним з комунікаторів в горизонтальному спілкуванні.

Отже, ідентичності в медіапросторі спілкування формуються поточною подієвістю відносин на засадах соціальних інтерактивностей. Звідси я визначаю

[5] Автори Фінальної Доповіді за проектом «Майбутні Ідентичності: Зміна ідентичностей у Сполученому Королівстві: наступні 10 років» [12]. Final Project Report. The Government Office for Science, London) викладають цю особливість наступним чином: «Люди можуть обрати для представництва певні аспекти своєї ідентичності, або розкривати певну особисту інформацію. Ідентичності також можуть бути введені іншими. Оскільки багато людей у теперішній час мають деяку присутність в інтернеті, їхні «віртуальні біографії» можуть бути змінені або навіть створені іншими людьми і, до прикладу, фірмами. Навіть якщо люди не створюють свої власні онлайн-рахунки, їхні сім'ї і друзі можуть обговорювати їх чи публікувати фотографії онлайн».

соціодинаміку як зміну ідентичностей у подієвості спілкування.

Таким чином, ідентичність у просторі соціальних співвіднесень є полем взаємопереходу альтернатив соціального вибору людини. Зміна ідентичностей є перманентним взаємопереходом полів соціальних альтернатив.

Соціальна інтерактивність відповідає зазначеному переходу — від вкоріненості в минулому укладі — до визначальної ролі принципу соціальних співвіднесень у способі самовизначення людини. Звідси, соціальні ідентичності означають «просторові поля» співвіднесень у подієвості поточних відносин людини, поля, обумовлені тими ж постійними (територіальними) соціокультурними укладами. Таким чином, ідентичність визначається динамікою «паралельних» соціокультурних взаємопереходів. Інституційні засоби комунікації стають горизонтальними різновіддаленими (залежно від територіальної культури їх походження і, придбаного через комунікації та спілкування, «поля пізнаваності» міжкультурних взаємопереходів) ресурсами міжперсонального спілкування.

Соціальна інтерактивність провокує багатовимірність змісту і розуміння історичного процесу. Цю тенденцію виражають спроби реконструювати минуле у перспективі життєвих історій звичайних людей, уявлень окремих осіб і соціальних груп; вивчення формування ідентичностей через реконструкцію міжперсональних, особисто-суспільних взаємодій в працях сучасних істориків. Ідентичність людини частково визначається її приналежністю до групи, проте вона може також вибрати ідентичність, відмінну від шляху, на якому щодо неї формуються соціальні стереотипи [12].

Отже, 1) формування простору соціальних співвіднесень означає, що особа, корпорація і держава опиняються на одному рівні соціальних відносин; 2) переважає персональна артикуляція ідентичності в різних соціально значимих (у т. ч. інституційно окреслених) площинах і напрямках; 3) ідентичність артикулюється і змінюється у подієвості відносин (чітка диференціація (спів) віднесень і відносин як подієвого акту).

Пропоноване визначення соціодинамики як зміни ідентичностей у подієвості відносин має зворотною стороною видимість подієвості у медіа просторі комунікації. Зростаюча швидкість і взаємопов'язаність інформаційно-технологічних систем створює можливості для моніторингу, що відбувається в реальному часі [12]. «Візуалізація» подієвості означає, що соціальні ідентичності формуються по горизонталі часопростору. Це робить можливим дослідження динаміки ідентичностей у подієвості відносин в поточному режимі.

Метафори візуалізації є ключовими для науки. У XVII ст. саме спостереження і фіксація безпосередніх фактів людським зором були прийняті як фундамент наукової легітимності і склали основу наукового методу [10, с. 41, 43]. Історичний час і характерний для нього вертикально-інституційний «простір співбуття» визначають метафори констатації, досконалості, визначеності, категоризації, — до прикладу, «статус», «професія», «норма», «функція», «факт», соціальні поділи за приналежністю до груп, класів, страт. Соціальний час і горизонтально-мережевий простір співбуття виражає «видимість змінності», характеризується метафорами зміни, руху, «дії» (Уррі); категорію «професії» замінює поняття «діяльності».

Можна говорити про видимість людини і простору в соціальному часі, і про ідентичність як їх співвідношення. Це, а також видимість подієвості в медіапросторі спілкування, передбачає потребу соціальної ідентифікації в перспективі «самоздійснення» (self-fulfilment) — людини і простору співбуття, тобто осягнення через людину явищ, феноменів — в динаміці подієвості її відносин. Таким чином, модусом досліджень соціального часу стає антропологія або «людина в самоздійсненні» — у перспективі або ретроспективі.

1. *Алексеева М*. Гендер в пространстве транскультурной коммуникации: анализ дискурсивных репрезентаций. Дипломная работа при Европейском университете в Санкт-Петербурге. На правах рукописи / М. Алексеева // Архив Центра независимых социологических исследований в Санкт-Петербурге. — 34 с.
2. *Бауман З*. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / З. Бауман. — Київ, 2008. — 118 с.
3. *Бжезинский З*. Еще один шанс. Три президента и кризи американской сверхдержавы / З. Бжезинский. — Москва : Международные отношения, 2007. — 240 с.
4. *Вишневский А*. Альтернативы миграционной стратегии / А. Вишневский // Демоскоп Weekly. — 2005. — № 185—186. — 10—23 января.
5. *Парсонс Т*. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения / Т. Парсонс // Американская социологическая мысль. — Москва, 1996. — С. 494—526.

6. *Пейшоу Ж.* Потужний ринок і слабка держава: предметне дослідження сучасної міграції до Португалії / Ж. Пейшоу // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2003. — № 1. — С. 91—108.
7. *Рубл Б.* Капітал розмаїтості. Транснаціональні мігранти у Монреалі, Вашингтоні та Києві / Б. Рубл. — Київ, 2007. — 335 с.
8. *Селещук Г.* Сучасні міграції та їх осмислення, в: Циркулярна міграція: нові підходи до старої концепції. Матеріали дослідницького проекту «Опрацювання концепції політики циркулярної міграції українців до ЄС у взаємодії експертних середовищ та аналітичних центрів України та ЄС» / Марков І., Селещук Г, Савчинський Р, Іванкова-Стецюк О, Одинець С. — Львів, 2012. — С. 6—9.
9. *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. — Москва : Политиздат, 1992.
10. *Урри Дж.* Социология за пределами обществ. Виды мобильности для XXI столетия / Урри Дж. — Москва : Высшая школа экономики, 2012 — 335 с.
11. *Фрідмен Т.Л.* Лексус і оливкове дерево / Т.Л. Фрідмен. — Львів, 2002. — 621 с.
12. Future Identities. Changing identities in the UK: the next 10 years. The Government Office for Science. — London, 2013.
13. *Held D.* Global Transformations. Politics, Economics and Culture / D. Held, A. McGrew, D. Goldblatt, J. Perraton. — Stanford : Stanford University Press, 1999. — 515 p.
14. *Kearney M.* The Local and the Global: The Antropology of Globalization and Transnationalism / M. Kearney // Annual Rewiew of Antropology. — 1995. — Vol. 24. — P. 547—565.
15. *Kindler M.* Risks and risk strategies in migration: Ukrainian domestic workers in Poland. — Migration and domestic work. A European Perspective on a Global Theme / Kindler M. ; edited by Helma Lutz.-J.W. Goethe University. — Frankfurt, Germany, 2008. — 147 p.
16. *Markov I.* (2016) Contemporary Ukrainian Migration to EU Countries: Trends and Challenges / Markov I. // I. Liikanen. J. Scott and T. Sotkasiira (eds). Migration, Borders and Regional Stability in the EU's Eastern Neighbourhood. — London : Routledge (forthcoming).
17. *McGrew A.* Globalizacja i polityka globalna / A. McGrew // Globalizacja polityki swiatowej. Wprowadzenie do stosunkow miedzynarodowych / pod red. J. Baylis, S. Smith. — Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielonskiego, 2004. — S. 17—41.
18. *Vertovec S.* Circular Migration: the way forward in global policy? / Vertovec S. — University of Oxford, 2007. — Paper 4. — 25 p.
19. *Nyrhinen M.* (2013). Migration, is that an ever unclear concept? Online. Available HTPP: http://www.metropolis2013.fi/index.php/blog2 . (Accessed 2013).

Ігор Марков

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І МІГРАЦІЇ: ТЕОРЕТИЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІОДИНАМІКИ

Стаття написана на підставі авторських досліджень процесів сучасних зовнішніх міграцій українців із урахуванням теорій глобалізації та досвіду вивчення транснаціональних міграцій. Автор окреслює свої підходи до розуміння соціодинаміки в умовах глобалізації, означує інші категорії та їх співвідношення в межах основного концепту.

Ключові слова: соціодинаміка, глобалізація, міграції, ідентичність, подієвість, часопростір.

Игорь Марков

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И МИГРАЦИИ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИОДИНАМИКИ

Статья написана на основании авторских исследований процессов современных внешних миграций украинцев с учетом теорий глобализации и опыта изучения транснациональных миграций. Автор определяет свои подходы к пониманию социодинамики в условиях глобализации, обозначает другие категории и их соотношение в пределах основного концепта.

Ключевые слова: социодинамика, глобализация, миграции, идентичность, событийность, времяпространство.

ЕТНІЧНІСТЬ

Петро ЧОРНІЙ

ФЕНОМЕН «ЕТНІЧНОСТІ» В СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ: ВВЕДЕННЯ В ПРОБЛЕМАТИКУ

Petro Chorniy

THE PHENOMENON OF «ETHNICITY» IN A MODERN SCIENTIFIC DISCOURSE: AN INTRODUCTION TO THE TOPIC

The article presents a critical review of the main concepts and research approaches explaining the phenomenon of ethnicity: Primordialism, Constructivism, Instrumentalism and the Theory of Ethnos. The author has analyzed the reasons of their appearance and factors that influenced the formation and development of their theoretical and methodological bases. The article also systematizes basic scientific tasks set by researchers while studying the phenomenon of ethnicity, in particular the way it is formed and its influence on the perception and understanding of social reality.

Keywords: ethnicity, culture, identity, group, primordialism, constructivism, instrumentalism, theory of ethnos.

Досліджувати та осмислювати феномен «етнічності» у сучасних категоріях науковці почали в 1950-х рр., коли розпочалася т. зв. «повоєнна ера імміграції», яку ще називають постколоніальною міграцією, відповідно до деколонізаційних процесів, які відбувалися в світі впродовж 60—70-х рр. XX ст. [32, p. 5]. Їх наслідком стала активна міграція мешканців колоній до своїх метрополій, що супроводжувалося «транспортуванням культур» з тих місць, де вони первинно сформувалися [25, p. 67], та проявом нових етнічностей у новому для них соціокультурному середовищі.

Виклики, які постали перед європейськими та північноамериканськими суспільствами, спонукали науковців до активного вивчення феномену «етнічності», переосмислення таких понять як «культура» та «ідентичність». У зв'язку з цим, питання етнічності є тісно взаємопов'язане з питаннями міграції та державності, які впродовж двох останніх десятиліть були одними з найважливіших і найбільш заполітизованих питань у Європі та Північній Америці, які визначали їх політичні, культурні та соціальні трансформації [24, p. 44; 36, p. 31]. Власне, два останні питання — міграція та інституційне регулювання співіснування в одному національному чи наднаціональному (наприклад, Європейський Союз) просторах різних соціокультурних спільнот — були вагомими подразниками, які спонукали, й досі це роблять, до вивчення феномену «етнічності».

Підвищення зацікавленості до проблем етнічності відображає зміни в домінуючому способі мислення етнологів та антропологів, які вже не сприймають «суспільства» чи «культури» як ізольовані, статичні і гомогенізовані одиниці. У своїх аналізах соціальних світів дослідники передусім стараються показати напрями змін і процесів, їх складність та багатозначність. Етнічність, у цьому контексті, виявляється прийнятною концепцією, оскільки звертає увагу на динамічну зміну контактів між групами, конфліктні і конкурентні явища, взаємне пристосування тощо [27, s. 28].

На формування концептів «етнічності», чи підходів до визначення цього поняття, мали вплив кілька важливих чинників: час, в який ці концепти формувалися; наукові традиції, та політичні системи, які впливали на їх формування. Усі фактори тісно взаємопов'язані. Наприклад, етнологія в радянській та пострадянській академічній традиції належала / -ть до історичних наук. Натомість, у країнах Західної Європи та Північної Америки вона входить до числа соціальних дисциплін. Відповідне предметне поле також охоплює соціальна антропологія у Великобританії та культурна антропо-

логія в США [7, с. 14]. Оскільки українська академічна традиція за формою та змістом, по суті, є продовженням радянської, поняття «етнічність» та «етнос» у ній також вважаються історичними категоріями, натомість у західноєвропейській та північноамериканській — соціальними. Власне, ця сутнісна відмінність визначала, і досі це робить, сприйняття й трактування цих понять.

На формування наукових традицій, своєю чергою, впливав вид соціальної організації суспільства та політична система, яку це суспільство продукувало. Закрита політична система, яка, наприклад, була в Радянському Союзі, впливала на осмислення та дефініювання історичних та соціальних категорій. Найчастіше вони трактувалися як закриті та статичні, незмінні в часі. Натомість у відкритих, головно західних, суспільствах, вплив мали не лише внутрішні, але й зовнішні фактори, які, у часовій перспективі, показували змінний, інколи амбівалентний характер цих понять. Таким чинником, зокрема, була міграція, яка спонукала дослідників по-новому поглянути на етнічність. Співіснування мігрантів сформувало інше, цілком відмінне від радянського, а тепер, до певної міри, пострадянського, розуміння цього феномену. Час, як чинник, відіграє роль фіксатора періоду, в який суспільство накопичило певне знання, за допомогою якого пояснювало світ навколо себе, зокрема, феномен «етнічності».

З середини 70-х рр. XX ст. і до сьогодні вчені активно осмислюють феномен етнічності, здійснюють спроби узагальнення та осмислення різних гіпотез та основних наукових положень. Найбільше їх зроблено в англомовному науковому світі [29; 26; 21; 37; 33; 39]. Подібні спроби зробили й на пострадянському просторі, головно російські етнологи й антропологи [4; 5; 12; 38; 15; 16; 17]. Проте, вони здійснили це в рамках того наукового дискурсу, який творили їхні американські та європейські колеги. В українській науковій думці існує кілька досліджень на цю тему [8; 10; 14], однак вони виявилися дуже поверховими та не спровокували широкої наукової дискусії.

Вивчаючи етнічність, дослідники найчастіше замислювалися над такими питаннями:

— чим є етнічність і яка її сутність? Іншими словами, що є основою етнічності?

— Що визначає етнічну приналежність чи ідентифікацію?

— Якими силами створюють і підтримують етнічність та за яких умов вона стає головним джерелом дії, або чинником, який спонукає до дії?

— Етнічність є спадковою чи конструйованою?

— Яке соціальне значення має етнічність?

— Чи «етнічність» та «етнічна група» мають відношення до соціальної реальності, тобто є вбудованими в життя спільноти та в індивідуальний досвід? Чи ці терміни відносяться, найімовірніше, до важко дефініційованих понять, які треба сприймати і розуміти в переносному значенні як соціально конструйовані, а не усталені та реальні?

— Який вплив міграції і соціальної мобільності на збереження етнічної ідентичності та етнічної солідарності?

Відповідно до відповідей, які давали дослідники на ці запитання, у сучасній науковій думці склалося багато теорій етнічності, які по-різному розуміють і трактують цей феномен. Загалом їх можна об'єднати у три наукові школи: примордіалістська, конструктивістська та інструменталістська.

Згідно з примордіалістами, етнічність має наперед визначені ідентичність та статус, успадковані від предків. Спільне походження визначає етнічну приналежність, тобто люди належать до тієї чи іншої етнічної групи, оскільки члени цієї групи мають спільні біологічні та соціокультурні витоки. Етнічність є статичною, іншими словами — не змінною в часі та просторі. Наприклад, якщо ваші предки були українцями чи китайцями, тоді ви теж є українцем чи китайцем, тому що успадкували фізичні риси та культуру ваших предків. Примордіалісти дотримуються думки, що етнічність є об'єктивною, наперед даною, оскільки ґрунтується на об'єктивних (природних, соціобіологічних) характеристиках: кровній спорідненості, мові, культурі, ментальності тощо і твориться соціальними силами та владними відносинами. У результаті, примордіалісти ділять людство на етнічні групи, розмежовуючи їх етнічними кордонами [37, p. 40—43].

Примордіалістська парадигма бере свій початок в другій половині XVIII ст. [13, с. 52], сформувалася на ідеях романтизму кінця XVIII — початку XIX ст. як певна реакція на процеси національно-культурного відродження та загального національного піднесення й розвинулася під впливом позитивістського світогляду [10, с. 9; 11, с. 72—73], якого деякі вчені дотримуються дотепер. Термін «примордіалізм» вперше у сво-

їх дослідженнях застосував Едвард Шилз (Edward Shils) наприкінці 1950-х в Америці [6, с. 216], а з 1960-х рр. поняття «етнічність» та «етнічна група» у визначеній інтерпретації увійшли до англомовних словників з соціальної антропології [27, р. 18].

Під впливом постколоніальної міграції та деколонізаційних процесів у середині 70-х рр. XX ст. європейські та північноамериканські етнологи й антропологи розвивають нову парадигму, яка стала основою наукової школи під назвою конструктивізм. Конструктивісти пояснювали етнічність як соціально сконструйовану ідентичність, тобто щось таке, що можна створити. Відповідно, етнічність є динамічною, мінливою, а етнічні межі гнучкими та змінними під дією різних антропогенних чинників [37, р. 43—46]. Бачимо, що погляди конструктивістів є абсолютно протилежними до примордіалістів, вони заперечували т. зв. природні ознаки етнічності, про які говорили останні, їх наперед визначеність, об'єктивність та незмінність.

Водночас з конструктивістською парадигмою вчені розвинули науковий підхід, відповідно до якого етнічність розглядають як інструмент для досягнення елітами, провідними в суспільстві групами чи окремими людьми яких-небудь цілей економічного, політичного або іншого характеру. Перш за все, інструменталісти вважають етнічність продуктом людського розуму та людських почуттів і трактують її як знаряддя для політичної мобілізації, лобіювання групових інтересів, підвищення соціального статусу, боротьби за владу, ресурси чи привілеї, тобто задоволення будь-яких потреб.

Саме завдяки інструменталістам Натану Ґлейзеру (Glazer) та Даніелю П. Мойнігану (Moynihan) термін «етнічність» у 1970-ті рр. набув широкого наукового вжитку та став популярним серед загалу. На сьогодні він відіграє важливу роль в соціологічній уяві, політиці і політичних дискурсах. Їхнє дослідження «Етнічність: теорія та досвід» [29] вважають важливішим джерелом «інструменталістського» пояснення «етнічності», так би мовити, впровадженням до нього. У ньому, зокрема, йдеться про те, що етнічні ідентифікації мають інструментальний характер, а їх метою є досягнення користі перш за все в політичній боротьбі [31, р. 1—26].

Відмінним від західних дослідницьких теорій, які пояснюють феномен етнічності, був радянський науковий дискурс, в якому не вживали термін «етнічність». Натомість його головним історико-етнологічним поняттям (категорією аналізу) був «етнос» — закрита спільнота, яка творилася впродовж століть. Загалом, у радянській історичній науці термінологія була узагальнена на початку 1970-х років Юліаном Бромлеєм у т. зв. теорії етносу [18, с. 39]. Розробку понятійно-категоріального апарату, який став основою для неї, розпочав Сергій Широкогоров ще в 1920-х роках [19]. Термін «етнос», який він застосовував у своїх дослідженнях, згодом став головним поняттям «бромлеївської» теорії етносу, згідно з якою, етносом є історична, стійка спільність людей, що виникла на певній території, володіє спільними відносно стабільними особливостями мови, культури і психіки, а також усвідомлює свою єдність і відмінність від інших подібних утворень (самосвідомість), зафіксованою в самоназві (етнонімі) [2, с. 57—58]. Похідним від терміну «етнос», за цією теорією, було поняття «етнічна група — частина етносу, яка знаходиться за межами нації і народності», яку Ю. Бромлей ототожнював з національною групою [2, с. 72]. Як приклад формування етносу, послідовники теорії етносу, наводили слов'ян з часу їхньої появи на «історичній арені», які, згодом, трансформувалися в народ, зберігши, як вони стверджували, незмінні впродовж століть головні риси, які є об'єктивними, непідвладними впливу людини чи соціуму. Таке трактування понять «етносу» та «етнічності» споріднює теорію етносу з примордіалістською парадигмою на Заході, а її виникнення співпало в часі з переосмисленням останньої та призвело до появи нових дослідницьких оптик — конструктивізму та інструменталізму. Припускаємо, що на творення цих наукових парадигм та дискурсів безпосередньо впливали політичні системи, в яких вони формувалися.

Сьогодні у західному науковому світі здебільшого дотримуються конструктивістського чи інструменталістського підходів до трактування етнічності. Натомість в українській, як і здебільшого загалом у пострадянській науці, переважає примордіалістський підхід, часто його застосовують у дослідженнях без теоретичного обґрунтування чи осмислення. Це, знову ж таки, свідчить, що на вироблення та усталення наукових підходів великий вплив мала й досі має наукова традиція, у цьому випадку сформована ще в радянський період, яку згодом, в 1990-х рр., використали для формування нового українського ґранд-наративу, в основі якого лежить національно-культурне відродження, оперте на «незмінні», сфор-

мовані впродовж тисячі років ознаки та властивості українського етносу [14, с. 607]. Інколи в наукових дослідженнях терміни «етнічність» та «етнічна група» вживають як взаємозамінні [28, р. 152—154], що є помилковим, оскільки кожен з них має своє значення і конотацію. Вони є взаємопов'язаними, однак, різними поняттями, не синонімами [37, р. 40].

Серед багатьох теорій етнічності, які дослідники об'єднали в наукові школи — конструктивізм чи інструменталізм, — існували й такі, що мали особливо вагомий вплив на розвиток наукового дискурсу у цій проблематиці. Інколи їхні автори у своєму осмислені цього феномену, попри виразне домінування одного з них, поєднували аргументи обох парадигм. Так, норвезький соціальний антрополог інструменталіст Фредрік Барт (Barth) вважав, що етнічність не є статичним явищем і що її не можна ототожнювати з культурою. Вона натомість твориться в результаті соціальних стосунків між групами, а етнічні ідентифікації ґрунтуються на визначенні і самовизначенні. Важливе значення при цьому мають межі / кордони, на яких відбуваються ці стосунки. Інколи вони є невидимими і самі по собі є соціальним продуктом різного ступеня значущості. Етнічні кордони не обов'язково збігаються з територіальними чи адміністративними межами. Інколи вони можуть не співпадати через, наприклад, креолізацію етнічної групи, коли вона стає культурно подібною до сусідньої етнічної групи, одночасно, зберігаючи групові межі, у тому числі на психоемоційному рівні [23, р. 10—11]. Останній чинник, на думку інших дослідників, відігравав визначальну роль. Вони ототожнюють етнічність з етнічною ідентичністю, яку вважають психологічною реальністю, тому що люди самі її визначають на додаток до всіх інших ідентифікацій. Подібно, як і соціальна ідентичність, вона є гнучкою та ситуативною, охоплює культурні, соціальні та психологічні аспекти групи, об'єднує їх і комбінує ними залежно від потреби та контексту [35, р. 15—19]. Такі властивості етнічності часто притаманні особам, які походять з мультиетнічного середовища, наприклад, мігрантам або людям із сімей з більш, аніж з однією національністю чи етнічністю. У них є можливість обирати ідентичність, ситуативно маніпулювати ними чи рівнозначно дотримуватися кількох опцій [20, р. 52].

Швидкомінливі соціальні та культурні процеси в епоху глобалізації, яка суттєво вплинула на творення етнічностей та на їх осмислення, показали, що в пересічних людей етнічна ідентичність стала більш чітко сформульованою, аніж раніше. Етнічність не зникла, як передбачали деякі дослідники кілька десятиліть тому. Навпаки, люди підкреслюють свою етнічну ідентичність в таких ситуаціях, де соціальна мобільність, зміни і конкуренція за ресурси почали загрожувати їхній етнічній межі. Для деяких людей, які з пересторогою реагують на процеси модернізації, що призводить до бурхливих змін сучасного світу, етнічна ідентичність полегшує життя, зокрема на психоемоційному рівні, вона дає людям втішну ідею причетності до минулого через т. зв. етнічну символіку: мову, релігію, спосіб життя та сімейну систему [21, р. 53—54].

Ф. Барт також вважав, що для того, щоб повністю зрозуміти різні процеси, згідно з якими етнічність перетворюється в політику, будь-який аналіз етнічності має відбуватися на трьох різних рівнях: мікро, мезо та макро [22, р. 20—30]. Фактично, ці рівні не об'єктивно відокремлені один від одного, а взаємопов'язані складним чином. Для аналітичних цілей, однак, необхідно розрізняти їх, щоб зуміти прогледіти їхній взаємозв'язок.

Мікрорівнь, або т. зв. низовий рівень, — це сфера, де формуються ідентичності. Він орієнтований на людей і їх міжособистісну взаємодію у різноманітних заходах та проявах людського життя, на самоуправління, загальний контекст людських взаємин, досвід самооцінки і того, як люди вибирають або відкидають різні символи. Процеси на цьому рівні формують персональну свідомість своєї етнічної ідентичності, вони також створюють підґрунтя для можливої кризи ідентичності [22, р. 22—23].

На мезорівні, який Ф. Барт також називає медійним, відображаються процеси, які створюють відчуття колективності і різноманітними засобами мобілізують групи для різноманітних цілей. Це сфера етнічного лідерства, груп і організацій, риторики і стереотипів. На цьому рівні динаміка груп і колективність є результатом вимог групового керівництва та ідеології. Етнічну приналежність визначають певні умови, дихотомії і межі. Процеси на цьому рівні обмежують різні прояви ідентичності, оскільки людям потрібно обирати яку-небудь із них. Замість передачі багаторазових шляхів розуміння етнічної приналежності, формується спрощений і гомогенізований концепт лідерства, який оприлюднюють через

засоби масової інформації, видаючи політику лідерів (керівництва) за прагнення людей [22, р. 24—26].

На макрорівні головна увага приділяється державній політиці і шляхам співпраці з групами та впливовими категоріями осіб. Всі етнічні процеси на цьому рівні регулюють державні структури, зокрема доступ до суспільних благ, а різні органи влади мають відмінні політичні програми для різних етнічних груп, провокуючи в такий спосіб категоріальні культурні відмінності між ними, чим, своєю чергою, створюють основу для їхнього розвитку [22, р. 26—30].

Іншим впливовим теоретиком, який осмислював феномен етнічності, є Роджерс Брубейкер (Brubaker). В одному зі своїх останніх досліджень він пропонує перенести увагу з груп, у тому числі етнічних, на т. зв. «груповість», і трактувати їх як рухливі і ситуативні, змінювані в різних контекстах, а не статичні і дані. Р. Брубейкер критикує тенденцію розглядати обмежені групи як основні одиниці аналізу і як базові елементи соціального світу [3, с. 16]. Він пропонує вийти за межі «групізму» як чогось непорушного в дослідженнях етнічних груп, рас і національностей. Натомість, як альтернативну субстанційній ідіомі обмежених груп, пропонує не ідіому індивідуального вибору, а реляційну, прогресивну, динамічну аналітичну мову [3, с. 17—18, 23]. Базовою аналітичною категорією, на його думку, повинна бути не якась сутність — «група», а «груповість» — залежна від контексту концептуальна змінна, яку треба сприймати як подію, як те, що «трапляється». Водночас, груповість може і не відбутися, якщо для цього буде докладено не достатньо зусиль тих, хто має намір її створити [3, с. 23, 31].

Він також стверджує, що категорія не є групою. У кращому випадку вона є основою для утворення групи чи «груповості». Зосередження на категоріях допоможе пролити світло на різноманітні способи, завдяки яким етнічність, раса і національність можуть існувати і «працювати» при неіснуванні етнічних груп як субстанційних сутностей. Це допоможе уявити собі етнічність без груп, а створення групи треба розуміти як проект. Якщо сприймати «груповість» як змінну і відрізняти групи від категорій, розглядаючи їх як соціальний, культурний і політичний проект, спрямований на перетворення категорій в групи, або підвищення груповості, то етнічність, раса і національність є, по суті, спробами сприйняття, інтерпретації і представлення соціального світу [3, с. 31—35]. Вони — не речі у світі, а точки зору на світ, які охоплюють формальні і неформальні системи класифікації, категоризації та ідентифікації.

Р. Брубейкер не ставить собі за мету вилучити «групи» з дослідження етнічності та інших суспільних феноменів, а поглянути на них, так би мовити, іншим поглядом, зрозуміти, що обмежені і солідарні групи — це лише один із модусів етнічності, зрештою, соціальної організації взагалі. Натомість «груповість» є змінною, а не константою, за межі якої неможливо виходити. Вона різна не тільки в різних передбачуваних групах, але і всередині групи. З часом вона може прибувати або виснажуватися, досягаючи піку у виняткові, але короткі, моменти колективного підйому. В інших випадках, етнічність не вимагає такої «груповості», оскільки вона може діяти не тільки (і навіть не стільки) в обмежених групах і впливати через них, але й через категорії, схеми, зіткнення, ідентифікації, мови, оповідання, інститути, організації, мережі та події. Таким чином, дослідження етнічності не завжди повинно зводитися до вивчення етнічних груп. У деяких випадках вони навіть не повинні бути його головним предметом аналізу [3, с. 18].

Важливе значення у теорії Р. Брубейкера мають також когнітивні підходи, які можуть сприяти прогресу конструктивістських досліджень етнічності, раси і національності. Окрім того, щоб просто стверджувати, що етнічність, раса і національність конструюються, вони потенційно зможуть допомогти визначити як їх конструюють [3, с. 42—43].

Подібного погляду дотримується Стів Фентон (Fenton). Він вважає, що «етнічність» відноситься до соціальної конструкції походження і культури, а також її суспільної стимуляції, відносно яких розвинулися значення (поняття) і похідні від них системи класифікації [30, s. 14]. Етнічні групи, своєю чергою, також не є конкретними і субстанційними, а етнічні категорії часто використовують в політичних цілях, характеризуючи спільноти через призму понять «походження і культури», творячи у різних контекстах несхожі локальні описові дискурси подій та історії, які, у значній мірі, зорієнтовані на себе. Ідея групи в такому випадку не конструйована через «нас», а конструйована «для нас через інших» [30, р. 17—19]. Іншими словами, ми не маємо справу з

минулим, а з конструюванням минулого, яке створюють у цей час і для сьогочасних потреб [20, p. 54—55], сприймаючи історію як відповідь на вимоги сьогодення, а не «продукт» минулого.

У результаті, С. Фентон робить висновок: слід прийняти як загальне правило те, що не може існувати теорія етнічності, ані «етнічність» не може розглядатися (трактуватися) як теорія. Найімовірніше може існувати теорія сучасності чи сучасного соціального світу, як матеріального і культурного контексту вираження етнічної ідентичності [30, s. 14]. Немає жодного монолітного феномену «етнічності». Є, найімовірніше, низка приватних і публічних ідентичностей, яких об'єднує ідея походження і культури, які, однак, проявляються у різних контекстах. Це означає, що контексти є настільки різними, що надають етнічній ідентичності іншого значення, сили і функцій, згідно з соціальним, економічним і політичним місцем її утворення чи набуття важливості. Етнічність, у цьому випадку, є чимось більшим, аніж широке і довільне визначення поля інтересів дослідника; не є вона, водночас, теоретичною точною зору, ані цілісною теорією етнічності. Окремі чи загальновживані поняття, які використовуються для опису тих чи інших етнічних явищ — є інтерпретаціями дослідників, які вони можуть витворити на підставі власного досвіду [30, s. 12—13, 205—206].

Якщо в західноєвропейській та північноамериканській гуманітаристиці здебільшого домінують конструктивістський та інструменталістський підходи до трактування етнічності й суспільних феноменів загалом, у сучасній науковій думці також залишається поширеним примордіалістський дискурс, особливо на пострадянському просторі, зокрема й в Україні. Розвиток новітніх технологій, який спровокував значний поступ у багатьох наукових галузях, зокрема у генетиці, дозволив дослідникам отримали нову інформацію, яка підважує науковість багатьох тверджень примордіалістів. Йдеться про т. зв. набір об'єктивних етнічних ознак, зокрема кровну чи генетичну спорідненість з предками, її статичність та незмінність в часі. Сучасна генетика спростовує усталений поділ на раси, виявляючи, водночас, що генетична різноманітність у межах однієї расової групи є значно більшою, аніж системні відмінності між двома расовими групами [27, s. 18]. Це також спростовує твердження, що спадкові риси становлять основу культурного розмаїття. Однак, важливість концепції «раси», або «теорії раси» полягає в її впливі на людські дії. У цьому сенсі «раса» існує більше як культурний конструкт, незалежно від того, є науково доведеним біологічним фактом, чи ні. З соціологічного погляду вона може мати важливе значення навіть тоді, якщо «об'єктивно» не існує. В суспільній свідомості важливе також соціальне і культурне значення, яке має переконання (уявлення) про існування рас. Тому расові теорії чи ідеї раси треба досліджувати в тих суспільствах, в яких вони відіграють важливу роль, будучи елементом локальних дискурсів, які відносяться до етнічності. За одним із них етнічність загалом зорієнтована на включення, тобто на ідентифікацію «нас»; расизм, натомість, концентрується на категоризації «їх». За іншим дискурсом, концепцію етнічності пов'язують з расовою теорією ідеї спільних міфів про власне походження. Зв'язок між расою та етнічністю доволі складний, а межа між тим, що визначається як природна / біологічна різниця між групами, і тим, що сприймається як набуті культурні відмінності, на практиці буває доволі розмитою. Натомість етнічна диференціація часто тягне за собою переконання вроджених міжгрупових відмінностей, за допомогою яких можна пояснити певні культурні відмінності [27, s. 19—20].

Всупереч поширеній думці, існування культурних відмінностей між двома групами не є вираженням етнічності. Етнічність може виникнути та проявитися лише тоді, коли групи підтримують між собою хоча б мінімальний контакт і сприймають одна одну, як культурно відмінну спільноту. Етнічні групи та ідентичності формуються не в ізоляції, а під час взаємних контактів, тому що етнічність, передусім, це аспект соціокультурних відносин та взаємодій, а не властивостей групи [27, s. 31—32]. Саме на пограниччі ці відносини є найбільш інтенсивні, що сприяє найбільш виразному прояву етнічності. Етнічні межі визначають хто є членом етнічної спільноти, а хто ні; позначають етнічні категорії для ідентифікації фізичної особи у певний час і в певному місці. Пограниччя не обов'язково передбачає існування кордону в буквальному розумінні. Йдеться про етнічність, яка твориться на пограниччі взаємодій культур. Звідси, етнічні кордони мають рухомий, соціально-обумовлений характер.

Водночас, етнічна ідентичність є результатом діалектичного процесу, що включає внутрішні (особисті) і зовнішні думки, а також індивідуальні самоідентифікації і сторонні етнічні позначення — тоб-

то те, що ви думаєте, якою є ваша етнічна ідентичність, і те, що «вони» думають про твою етнічну приналежність. Окрім того, етнічність є однією з форм соціальної ідентичності [1, с. 7], яка змінюється ситуативно внаслідок згаданих взаємодій, а індивід, при цьому, має ознаки етнічної ідентичності, більш або менш помітні в різних ситуаціях і у стосунку до різних аудиторій [33, p. 154].

Отож, є велике різноманіття підходів щодо трактування феномену етнічності. Загалом їх можна узагальнити у три наукові парадигми: примордіалізм, конструктивізм та інструменталізм. Їхні еволюції та взаємодії дають змогу припустити, що етнічність змінюється в часі. Якщо на початкових етапах розвитку людських спільнот (приблизно 70 тис. р. т. [9, с. 61—62]) переважали примордіалістські ознаки етнічності, то з утворенням та розвитком цивілізацій (приблизно 7 тис. р. т. [9, с. 61—62]), які характеризувалися / - ються перманентними війнами та масовими міграціями, етнічності все більше набували / - ють конструктивістських та інструменталістських ознак. Особливо з початком модернізації та глобалізації, які призвели до етнічно-культурної фрагментації.

Осмислення феномену етнічності дає змогу стверджити, що етнічна територія не визначається статичним географічним простором, а поширенням на ньому певної культури, яка у взаємодії з іншою культурою проявляє свою етнічність. Культура, — у цьому випадку, — це не «щось, що ми маємо», а «щось, що ми робимо». Географічні межі мають менше значення, оскільки культура — це творча практика і поєднання різних елементів, які були запозичені з різних напрямків культури чи культур, а межі між «культурами» треба сприймати як випадковість.

1. *Арбєніна В.Л.* Етносоціологія. Навчальний посібник / Віра Леонідівна Арбєніна. — Харків, 2004. — Ч. 1: Теоретико-методологічні проблеми дослідження етнонаціональних феноменів. — 194 с.
2. *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса / Юлиан Владимирович Бромлей. — Москва : Наука, 1983. — 412 с.
3. *Брубейкер Р.* Этничность без групп / Роджерс Брубейкер. — Москва : Дом Вышей школы экономики, 2012. — 408 с.
4. *Винер Б.Е.* Формы этничности, бывает ли у этноса сущность и что сторонники академика Бромлея могут взять у новых теорий / Борис Ефимович Винер // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2005. — Т. VIII. — № 2. — С. 142—164.
5. *Винер Б.Е.* Этничность: в поисках парадигмы изучения / Борис Ефимович Винер // Этнографическое обозрение. — 1998. — № 4. — С. 3—26.
6. *Гатчінсон Д.* Що таке етнічність / Джон Гатчінсон, Етноні Сміт // Націоналізм. Теорії нації та націоналізм від Йогана Фіхте до Ернеста Ґелнера: Антологія. 2-ге вид. / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — Київ : Смолоскип, 2006. — С. 213—219.
7. *Кісь О.* Феміністська парадигма в культурній та соціальній антропології: західний досвід / Оксана Кісь // Народознавчі зошити. — 2011. — № 1. — С. 14—27.
8. *Макарчук С.А.* Етнічна історія України : навчальний посібник / Степан Арсентійович Макарчук. — Київ : Знання, 2008. — С. 17—27.
9. *Морис Я.* Чому Захід панує — наперед / оповіді з історії та що з них випливає щодо майбутнього / Ян Морис. — Київ : КЛЮ, 2014. — С. 61—62.
10. *Пономарьов А.* Етнічність та етнічна історія України: Курс лекцій / Анатолій Пономарьов. — Київ : Либідь, 1996. — С. 9—19 : іл.
11. *Пономарьов А.* Українська етнографія: Курс лекцій / Анатолій Пономарьов. — Київ : Либідь, 1994. — С. 72—73.
12. *Рыбаков С.Е.* О методологии исследования этнических феноменов / С.Е. Рыбаков // Этнографическое обозрение. — 2000. — № 5. — С. 3—17.
13. *Сміт Е.* Націоналізм. Теорія, ідеологія, історія / Ентоні Сміт ; пер. з англійської Романа Фещенка. — Київ : К.І.С., 2004. — 170 с.
14. *Тиводар М.* Етнологія: навчальний посібник / Михайло Тиводар. — Львів : Світ, 2004. — 624 с.
15. *Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии / Валерий Александрович Тишков. — Москва : Наука, 2003. — 544 с.
16. *Тишков В.А.* О феномене этничности / Валерий Александрович Тишков // Этнографическое обозрение. — 1997. — № 3. — С. 3—21.
17. *Филиппова Е.И.* Понятие ethnie во французской научной традиции и его политическое использование / Е.И. Филиппова // Этнографическое обозрение. — 2007. — № 3. — С. 52—74.
18. *Чорній П.* Етнічна група: дефініція поняття / Петро Чорній // Наукові зошити історичного факультету Львівського університету. — 2010. — Випуск 11. — С. 36—43.
19. *Широкогоров С.М.* Этнос: Изследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Отдельный оттиск из т. LXVII Известий Восточнаго Факультета Государственного Дальневосточного Университета / С.М. Широкогоров. — Шанхай : Сибпресс, 1923. — 134 с.
20. *Anttonen M.* The Politization of the Concepts of Culture and Ethnicity: an Example from Northern Norway / Marjut Anttonen // Pro Ethnologia. — 2003. — Vol. 15:

Multiethnic Communities in the Past and Present. — P. 49—65.
21. *Banks M.* Ethnicity: Anthropological Constructions / Marcus Banks. — London ; New-York, 1996. — 210 p.
22. *Barth F.* Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity / Fredrik Barth // The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries / edited by Hans Vermeulen, Cora Govers. — Amsterdam : Het Spinhuis, 1994. — P. 19—21.
23. *Barth F.* Introduction / Fredrik Barth // Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference / ed. by Fredrik Barth. — Oslo ; Bergen ; Tromsø : Universitetsforlaget, 1969. — P. 10—11.
24. *Brubaker R.* Ethnicity in Post-Cold War Europe, East and West / Rogers Brubaker // Ethnic Europe: mobility, identity, and conflict in a globalized world / edited by Roland Hsu. — Stanford : Stanford University Press, 2010. — P. 44—62.
25. *Cardús S.* New Ways of Thinking About Identity in Europe / Salvador Cardús // Ethnic Europe: mobility, identity, and conflict in a globalized world / edited by Roland Hsu. — Stanford : Stanford University Press, 2010. — P. 63—79.
26. *Cohen R.* Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology / Ronald Cohen // Annual Review of Anthropology. — 1978. — Vol. 7. — P. 379—403.
27. *Eriksen T.H.* Etniczność i nacjonalizm / Thomas Hylland Eriksen. — Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013. — 314 s.
28. Ethnic groups, ethnicity. The Dictionary of Anthropology / edited by Thomas Barfield. — Oxford : Blackwell Publishers Ltd, 1997. — P. 152—154.
29. Ethnicity: Theory and Experience / edited with an Introduction by Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan. — Cambridge (Massachusetts) ; London : Harvard University Press, 1975. — 531 p.
30. *Fenton S.* Etniczność / Steve Fenton ; przełożyła Ewa Chomicka. — Warszawa : Wydawnictwo sic!, 2007. — 239 s.
31. *Glazer N.* Introduction / Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan // Ethnicity: Theory and Experience / edited with an Introduction by Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan. — Cambridge (Massachusetts) ; London : Harvard University Press, 1975. — P. 1—26.
32. *Hsu R.* The Ethnic Question: Postmodern Identity for a Postmodern Europe? / Roland Hsu // Ethnic Europe: mobility, identity, and conflict in a globalized world / edited by Roland Hsu. — Stanford : Stanford University Press, 2010. — P. 1—17.
33. *Nagel J.* Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture / Joane Nagel // Social Problems. — 1994. — Vol. 41. — № 1: Special Issue on Immigration, Race and Ethnicity in America. — P. 152—176.
34. *Posern-Zieliński A.* Etnicznіść. Kategorie. Procesy etniczne / Aleksander Posern-Zieliński. — Poznań : Wydawnictwo PTPN, 2003. — 159 s.
35. *Roosens E.E.* Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis (Frontiers of Anthropology. — Vol. 5) / Eugeen E. Roosens. — Thousand Oaks, California : Sage Publications, 1989. — 168 p.
36. *Sassen S.* Membership and Its Politics / Saskia Sassen // Ethnic Europe: mobility, identity, and conflict in a globalized world / edited by Roland Hsu. — Stanford : Stanford University Press, 2010. — P. 21—43.
37. *Yang Ph. O.* Ethnic Studies: issues and approaches / Philip Q. Yang. — New York : State University of New York Press, 2000. — 314 p.
38. *Соколовский С.* Этнические феномены / Сергей Соколовский // ПостНаука [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://postnauka.ru/video/12898.
39. *Blanton R.E.* Theories of ethnicity and the dynamics of ethnic change in multiethnic societies / Richard E. Blanton // PNAS [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.pnas.org/content/112/30/9176.full.pdf.

Петро ЧОРНІЙ

ФЕНОМЕН «ЕТНІЧНОСТІ» В СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ: ВВЕДЕННЯ В ПРОБЛЕМАТИКУ

Представлено критичний огляд основних концепцій та наукових підходів, які пояснюють феномен етнічності: примордіалізм, конструктивізм, інструменталізм та теорію етносу. Досліджено причини їхньої появи, а також те, що впливало на їх розвиток і формування теоретико-методологічних основ. Систематизовано основні наукові завдання, які ставили перед собою дослідники, вивчаючи феномен етнічності, головно, як він «твориться» / «формується» та впливає на сприйняття й розуміння соціальної реальності.

Ключові слова: етнічність, культура, ідентичність, групи, примордіалізм, конструктивізм, інструменталізм, теорія етносу.

Петро Чорний

ФЕНОМЕН «ЭТНИЧНОСТИ» В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ: ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМАТИКУ

В статье представлен критический обзор основных концепций и научных подходов, объясняющих феномен этничности: примордиализм, конструктивизм, инструментализм и теорию этноса. Исследованы причины их появления, а также то, что влияло на их развитие и формирование теоретико-методологических основ. Систематизированы основные научные задачи, которые ставили перед собой исследователи, изучая феномен этничности, в основном, как он «создается» / «формируется» и влияет на восприятие и понимание социальной реальности.

Ключевые слова: этничность, культура, идентичность, группы, примордиализм, конструктивизм, инструментализм, теория этноса.

ЕТНІЧНІСТЬ

Ігор МАРКОВ

МІГРАЦІЯ ТА ЕТНІЧНІСТЬ: ДЕЯКІ АСПЕКТИ КОНСТРУЮВАННЯ ГОРИЗОНТАЛЬНОГО ПРОСТОРУ СПІВБУТТЯ

Igor Markov

MIGRATION AND ETHNICITY: SOME ASPECTS OF CONSTRUCTING THE HORIZONTAL SPACE OF COHABITATION

This article is based on the results of author's investigations of processes of Ukrainian labor migration to EU countries. Migration is a field for the study of «social frontier» or, in the words of the German sociologist T. Faist, «the borders of social formations». And not only in the territorial-cultural, but also in the temporal -and- spatial dimension. This article is devoted to the study of horizontal space of communication that is created by migrants' social networks. Migrants usually not integrating in the host society and not reintegrating in the society of origin, but rather create horizontal space of coexistence, which reproduces the patterns of ethnicity. This is due to the changes of the types of social identities and principles of social identification. The author tries to trace how the factor of ethnicity implements in the construction of social identities in the horizontal space of coexistence.

Keywords: space of coexistence, social identities, principle of "social correlations", mobilities, migrations, ethnicity.

Вихідні позиції для пропонованої статті можна окреслити на стику «двох погранич», а саме, «пограниччя академічного», позначеного Дж. Уррі (J. Urry) як рух дослідників від центру своїх дисциплін до їхньої периферії, і перетин, у кінцевому підсумку, їх кордонів, тобто перетин кордонів «загальної міждисциплінарності» [10, s. 302], — а також «соціального пограниччя», що міститься, до прикладу, в зауваженні Т. Файста (Faist) про істотність вивчення кордонів соціальних формацій у сучасних міграційних дослідженнях [11, р. 33].

У другому випадку, в моєму розумінні, йдеться про зміну типів соціальних ідентичностей і принципів соціальної ідентифікації в горизонтальному просторі спілкування. Поняття горизонтального простору спілкування, як і перехід від «вертикального» та лінійного історичного часу до горизонтального часопростору паралельних дійсностей, детально розглянуті нами в іншій статті, розміщеній у цьому виданні[1]. Характеристикою горизонтального простору спілкування є соціальна циркуляція, тобто, за визначенням П. Сорокіна, переміщення з одного соціального рівня на інший [9], що, своєю чергою, вказує на створення нового простору спів-буття, що має «вертикальну» і «горизонтальну» складові. Його структурування відбувається «на перехресті» «потоків» (людей, капіталів, інформації), джерелами яких є національні, міжнародні, транснаціональні і глобальні центри впливу (вертикальна складова) і комунікацій, репрезентовані сполучуваними між собою соціальними мережами (горизонтальна складова). Останні, у створеному за допомогою сучасних засобів зв'язку медіапросторі спілкування, фіксують перетворення відстаней у «функцію відносин» [10].

Функцію перетворення відстаней у відносини в рамках територіально-політичного відтворення соціальності і соціальної ідентичності в її розумінні як «приналежності до більш широкої спільноти» з більш-менш чітко визначеними кордонами виконують інститути. Зміщення акценту з «приналежності» до «самовизначення», тобто до персоналізації у розумінні соціальних ідентичностей — без порушення універсального контексту «спільноти», — розмиває їх межі. Принцип соціальних співвіднесень стає визначальним у конструюванні ідентичностей, залишаючи за інститутами функцію зовнішньої легітимізації. Соціальна ідентифікація бачиться в динамічному, соціально-горизонтальному вимірі «самоздійснення». Способи соціального опосередку-

[1] *Ігор Марков*. Глобалізація і міграції: теоретичні та методологічні аспекти дослідження соціодинаміки

вання (співвіднесень) формують «комунікаційні порядки» самоздійснення в медіапросторі спілкування.

У цій статті я спробую розглянути деякі аспекти конструювання горизонтального простору *співбуття*, актуалізовані кількома важливими напрямами і сторонами соціальних активностей, — спираючись на результати наших досліджень процесів української трудової міграції в країнах ЄС.

Одним із таких важливих напрямів є освіта. Як відомо, освітній статус, зокрема, університетський диплом, завжди вважався важливим засобом соціальної циркуляції, «соціальним ліфтом», що «переносив» людину з нижчого на вищий рівень соціальної ієрархії [9]. Польський дослідник Р. Йоньчи (Jonczy) стверджує, що характерне останнім часом швидке зростання кількості фахівців з вищою освітою пов'язане з пониженням їхньої кваліфікації і відбувається за рахунок зменшення посідачів робітничих професій. Незатребуваність такої кількості випускників університетів відповідних кваліфікацій на ринку праці країни (в цьому випадку мова йде про Польщу) спонукає їх до соціальної компенсації у вигляді високої оплати за низькокваліфіковану працю в іншій країні, і це є важливою причиною виїзду на заробітки з Польщі в західні країни [13].

Наші дослідження української трудової міграції в країнах ЄС приводять до думки, що освіта, освоєння нових знань і кваліфікацій стає, насамперед, засобом горизонтальних комунікацій і чинником соціальних мобільностей. Таким чином, кваліфікація отримує значення одного з полів або, для простору горизонтального спілкування, «нереалізовуваних полів» соціального вибору, що стає частиною соціального капіталу (термін П. Бурдьє) людини, інвестицією в траєкторію її соціального самоздійснення.

Як мені доводилося неодноразово стверджувати, динаміку сучасної української міграції визначають люди з вищою і середньою освітою, що виконують додаткову, часто важку фізичну роботу в країні перебування. Проте наявний потенціал конвертується в порівняно швидке набуття нових сфер і засобів комунікацій: швидке вивчення мови, культури, соціальних можливостей і кар'єрного росту в приймаючій країні [7; 15]. Для молодого покоління мігрантів, учнів в університетах, школах і на курсах отримання індивідом відповідної кваліфікації безпосередньо переходить в «капітал мобільності», що викликає потребу в освоєнні індивідом нових «паралельних» (тобто не пов'язаних між собою і раніше отриманими знаннями і кваліфікаціями) освіт і вмінь, що складають простір його самоздійснення.

Молоді мігранти з України, які проживають у Греції, закінчивши школу в країні перебування, продовжують освіту в університетах України, і, завдяки соціальним мережам, розглядають можливість подальшої самореалізації в «третіх» країнах [3]. Одна українка, що отримала кваліфікацію правознавця на курсах і працює в Асоціації із захисту прав мігрантів в Лісабоні, паралельно вчиться на Хімічному факультеті Одеського Університету ім. Мечникова, і мріє зробити кар'єру в Україні, в Португалії або в якій-небудь іншій країні Європи. На відміну від громадян України, які живуть в одному місці протягом десятиліть, вважає згадана респондентка в Португалії, мігранти, які прибули в нову країну, прагнуть розширити свої можливості. Відповідно, зростають їхні потреби. Сюди приїжджають, щоб отримати більше можливостей [2].

Потреба мігранта в новій освіті, що виникає в просторі його соціальних співвіднесень, опосередковує нові активності, своєю чергою, не пов'язані зі змістом наново отриманої освіти. Це можна назвати рухом у бік нових знань, що породжують входження в паралельні простори спілкування. «Лінійний» зв'язок між «освітою» і «практикою» відбувається через подієвість самоздійснення людини.

При цьому, користування інтернетом, розмови по мобільному телефону є важливими, але не головними критеріями формування горизонтального, або, як я його називаю, медіапростору спілкування[2]. Визначальним критерієм можна назвати націленість молодої людини до освоєння «нового іншого».

Ще один аспект формування горизонтального простору співбуття пов'язаний з формуванням соціальних протилежностей, яке ми змогли побачити на прикладі показників залежності добробуту домогосподарств України від фінансових надходжень від мігрантів, що виїхали на заробітки за кордон. Відповідні показники були підготовлені авторами першого загальнонаціонального вибіркового дослідження населення (домогосподарств) України з питань трудової міграції [6].

Проведений мною аналіз співвідношення рівня добробуту домогосподарств і наданої грошової допомоги дає змогу розглядати економічну міграцію стосов-

[2] Див. мою статтю «Глобалізація і міграції: теоретичні та методологічні аспекти дослідження соціодинаміки» у цьому числі НЗ.

но сім'ї не як «втечу», тимчасове відлучення, але як визначальний чинник формування нового простору співбуття, а отже й соціального самовизначення сім'ї. У зв'язку з цим привертає увагу наступна тенденція: серед виокремлених авторами обстеження категорій домогосподарств, за самооцінкою рівня добробуту, найбільша питома вага грошової допомоги з-за кордону припадає на «заможні», а також «бідні і дуже бідні» домогосподарства, тоді як для домогосподарств, представники яких визнали себе «середніми» і «нижче середнього» вона істотно менша. Саме для двох полярних категорій кількість домогосподарств з часткою грошової допомоги з-за кордону, що перевищує 75% їх сукупного доходу, виявилося істотно вищим від обох «середніх» (відповідно, 49,7% і 30,7% проти 21,9 і 20,4%). При цьому менший від «заможних» відсоток домогосподарств з показником 75% від сукупного доходу компенсується в «бідних і дуже бідних» значно більшим від обох «середніх» і «заможних» домогосподарств, питомою вагою частки 51—75% зарубіжної грошової допомоги. У той час як в «середніх» домогосподарствах значно вищі, ніж у «полярних» частки «нижніх планок» закордонної грошової допомоги — до 25% і від 26 до 50% сукупного доходу.

З іншого боку, серед тих, хто вважає себе «заможними», автори загальноукраїнського обстеження зафіксували тільки 7% домогосподарств з сумами іноземної грошової допомоги від 1000 до 2000 дол. США; для всіх інших представників цієї категорії відповідні суми були великими: до 5000 $ отримували з-за кордону 42,5% «заможних» домогосподарств, і ще 35,1% з них — понад цю суму. Разом з тим, тільки для 15,5% «заможних» домогосподарств частка зарубіжної грошової допомоги склала 51—75% їхнього сукупного доходу.

По-перше, показник 15,5% — у цьому випадку є меншим за відповідні дані для обидвох «середніх», «бідних і дуже бідних», а, по-друге, зі співвідношення всіх показників, що складають дану діаграму в цілому, випливає, що для «заможних», на відміну від трьох інших соціальних груп, він виразно менший, за рахунок тих, що «зверху» — тобто 49,7%, які отримували з-за кордону понад 75% сукупного доходу. Отже, у цьому зв'язку показники 7% і 15,5% — когнітивні для ідентифікації «заможних» як соціодинамічної компоненти нового простору соціальних відносин.

Разом з тим, наведена в попередньому абзаці конфігурація показників питомої ваги грошової допомоги з-за кордону для всіх 4-х груп домогосподарств дає змогу припустити, що тільки для двох категорій — «багаті» і «бідні/дуже бідні» — вона вказує на міграцію як «соціальний рух», «соціальну зміну». Власне тому співвідношення двох полярних категорій — «багаті» і «бідні та дуже бідні» — дає змогу розглядати міграцію як динамічний компонент визначення нового простору соціальних взаємодій.

Що це означає? З. Бауман (Bauman) вважав, що «у понятті «стиснення простору/часу» міститься ідея безперервної багатопланової трансформації стану людства (...). Глобалізація роз'єднує не менше, ніж об'єднує, вона роз'єднує, об'єднуючи — розколи відбуваються з тих самих причин, що й зростання одноманітності світу. Паралельно до того процесу планетарного масштабу, який виник у бізнесі, фінансах, торгівлі і потоках інформації, рухається й процес «локалізації», закріплення простору. Взяті разом ці два взаємозалежні процеси зумовлюють різку диференціацію умов існування населення, цілих країн, регіонів, цілих сегментів населення. Те, що одним видається глобалізацією, для інших обертається локалізацією; для одних — це провісник свободи, для інших — несподіваний і жорстокий удар долі. На перше місце серед омріяних цінностей виходить мобільність, чи, точніше, свобода пересування, той вічно дефіцитний товар, який *розподіляється нерівномірно, швидко перетворюючись на головний чинник розшарування нашої постмодерної доби*» [4, с. 6—7] (курсив мій. — *І. М.*).

Поняття «локус», «локалізація» постають тут не як противага до глобалізації у сенсі консервування ціннісно-структурної матриці попереднього суспільства, а як одна з двох компонент «єдності протилежностей» у посіданні можливостей, що ведуть до зміни простору детермінації самого поняття «соціальна мобільність», розширення свободи пересування, одна з протилежних позицій, що спільно творять новий простір соціального самовизначення і самоздійснення.

У наведеному тексті протиставлення «глобалізація-локалізація» детермінує соціальні поділи як такі — через співіснування світів, реальностей у часопросторі соціальних співвіднесень. Соціальна диференціація — поява суб'єктів, груп, страт, їх співвідношення, соціальна поляризація — виходить із «сегменту» глобального співіснування дійсностей. Зміна статусних по-

зицій у цих умовах визначається посіданнями, позначеними символами реальної чи потенційної (час калейдоскопічно змінюється) участі у глобальних відносинах, до прикладу, масштаби фінансів, засоби комунікування, що змінюють структуру соціальних відносин. Якщо стрижнем глобалізованого світу є динаміка змін, то його ієрархія визначається рівнем посідання соціального капіталу змін. І, навпаки, соціальна маргіналізація зумовлюється посіданням засобів «локалізації». Якщо виходити із нашого припущення про принцип соціальних співвіднесень в основі способу соціального самовизначення людини глобалізованого суспільства і часопростір як його сутнісну характеристику, то залишається відкритим запитання — яким чином трансформується, видозмінюється у ньому «локус співбуття» у культурно-середовищному та етнокультурному сенсі?

Ми розглядаємо міграцію як процес соціальної когнітивізації глобалізованого світу. Якщо глобалізація — це соціодинаміка, то, повертаючись до нашого аналізу співвідношення рівня добробуту домогосподарств і закордонної грошової допомоги у національному обстеженні домогосподарств, лише дві категорії — «багаті», і «бідні та дуже бідні» характеризують міграцію як соціальний «рух», процес соціальних змін, походять зі спільних детермінант цього процесу, формують співвідношення протилежностей, що визначають «межі», «контури» нового простору соціальних взаємодій як цілості. Як зазначає далі З. Бауман, — поняття «перебувати в русі» має цілком відмінний, протилежний зміст для тих, хто знаходиться, відповідно, на вершині і біля підніжжя нової ієрархії. А більшість населення — «новий середній клас» нерішуче тупцює між цими двома крайнощами, — несе на собі всю вагу цього протистояння й потерпає від гострої екзистенціальної невизначеності, занепокоєння й страху. Сама необхідність розвіяти подібні страхи й нейтралізувати закладений у них потенціал невдоволення є, своєю чергою, потужним чинником подальшої поляризації між двома змістами поняття «мобільність» [4, с. 8—9]. Іншими словами, — прискорює перехід до нового устрою, оскільки історично соціальні устрої відрізняються між собою типами соціальної поляризації. Ще однією рисою такого переходу є розмивання середнього класу.

І на завершення цієї статті ми спробуємо розглянути чинник етнічності в конструюванні горизонтального простору соціальних відносин на прикладі сучасних зовнішніх міграцій українців. Відомий дослідник процесів глобалізації Е. МакГрю (McGrew) звертає увагу на те, що глобалізація, з характерною для неї всюдисущістю масової культури, діяльністю глобальних медіа та інформаційних мереж, несподівано поєднується з відродженням етнічних ідентичностей та плеканням відмінностей [16, s. 27]. Британські вчені — автори доповіді про передбачення змін ідентичностей в Сполученому Королівстві у перспективі найближчих десяти років — відзначають зростання кількості людей, що визначають себе скоріше шотландцями, уельсцями або англійцями, аніж британцями [12].

Одна з важливих рис глобалізації — «вибух периферій в центри» або «периферизація Ядра» [14, s. 554, 555] — безпосередньо пов'язана зі зміною переважаючого напряму міграцій: якщо раніше цим напрямом були виїзди з центрів на периферії, пов'язані, зокрема, з освоєнням нових земель, то тепер популярнішим є рух у зворотному напрямі. Зокрема, згідно з результатами наших досліджень, українські мігранти переважно концентруються навколо мегаполісів — Рима, Мадрида, Барселони, Лондона, Москви та інших. В умовах формування горизонтального простору спілкування сама «периферія» стає «центром». Це виглядає очевидним у контексті розглянутої нами в іншій статті персоналізації соціального часу[3].

Транснаціональні простори міграції, на думку дослідників, усувають дилему мігрантів — інтеграція в суспільство перебування (яка розумілася як асиміляція) або утворення в ньому етнічної меншини. Остання формується з представників міграції, що належать до культурного ландшафту країни перебування. Результати нашого дослідження дають змогу визначити сучасну українську трудову міграцію як горизонтальну циркуляцію людей, що охоплює одну, кілька чи багато країн перебування, країну походження, яка згодом може стати однією з ланок ланцюга переміщень. Цей процес не передбачає асиміляцію суспільством перебування або інтеграцію в це суспільство у вигляді діаспори, — хоча прояви першого і другого притаманні динаміці українського міграційного процесу.

Йдеться про формування структур щоденної життєдіяльності в горизонтальному просторі міграції, що відтворює етнічні патерни. Українці створили дуже ефективні соціальні мережі, що поєднують їх між со-

[3] Див. мою статтю «Глобалізація і міграції: теоретичні та методологічні аспекти дослідження соціодинаміки» у цьому числі НЗ.

бою в різних країнах і з Україною. Через неформальні мережі мігранти швидко обмінюються інформацією про кон'юнктуру ринку праці, можливості працевлаштування та отримання житла в тій чи іншій країні перебування, оформлення документів на легалізацію, возз'єднання сім'ї, передають зароблені гроші на батьківщину, отримують новини від рідних і близьких, товари з України. Наталія Шегда, український соціолог в Італії, говорить про існування «цілих мереж зв'язків між земляками, знайомими, друзями, родичами, що виконують як функцію адаптації, допомагаючи в пошуках роботи (іноді за оплату), надають необхідну інформацію та контакти, так і селекційну функцію, впливаючи на вибір країни імміграції [17].

Т. Файст (Faist) називає цей процес «генезою соціальності», і вважає, що він не пов'язаний з географічною, але найбільше вкорінений в соціальній близькості» [11, s. 21]. Вчений виокремлює три типи соціальних практик, що дають змогу трансмігрантам взаємодіяти всередині мереж, груп і організацій: соціальний взаємообмін як форма моральних зобов'язань і очікувань, яку можна звести до принципу «око за око»; «взаємність» (reciprocity) як соціальну норму: отримання чогось від однієї сторони передбачає дію у відповідь; солідарність членів групи, об'єднаних схожими статусними позиціями і загальними символічними зв'язками — «колективними уявленнями» (Е. Дюркгейм), що «поділяють спільні ідеї, цінності та символи». Зразки дії принципу взаємності, які наводить Т. Файст — родинні зв'язки, що були головним механізмом залучення до трудової міграції першого покоління; грошові перекази родичам на батьківщину; циркуляція товарів, інформації та ідей, які долають кордони національних держав. Транснаціональні спільноти мігрантів, об'єднаних солідарністю, визначаються «випадком, у якому люди мігрують і залишаються в країні імміграції пов'язаними соціальними і символічними зв'язками понадпросторовими і понадчасовими бар'єрами, що відповідають соціальним мережам у двох державах» [1, с. 32]

Зигмунт Бауман відзначає, що поняття місцева громада вкорінене в питанні про відстань, а саме — в протилежності між «тут» і «там», «близько» і «далеко». За висловом Т. Люка (Luke), просторовість традиційних суспільств виражається метафорами, що описують «безпосередні можливості тіла звичайної людини. Довірливість — «віч-на-віч»; солідарність — «пліч-о-пліч»; спільність — «рука в руку». Крихкість і недовговічність сьогоднішніх співтовариств, на думку З. Баумана, пов'язана зі скороченням або повним усуненням цього розриву, між «майже миттєвим зв'язком, всередині невеликого співтовариства і величезним часом і затратами, необхідними для передачі інформації від одного співтовариства до іншого» [4, с. 14—18].

Перехід від «вертикального» спілкування в межах територіальних спільнот до «горизонтального» спілкування в процесах міграційних переміщень стає визначальним для зміни середовища відтворення та впливу етнічності на конструювання соціальних ідентичностей. Сучасні транснаціональні спільноти є свого роду поверненням до «первинної спільноти» на іншому рівні: їх учасники опинилися «пліч-о-пліч» в уже в глобалізованому просторі спілкування[4]. І патерни етнічності тут виявляють себе у структуруванні повсякденної життєдіяльності людей — «в повсякденних зіткненнях, практичних категоріях, знанні здорового глузду, культурних ідіомах, когнітивних схемах, сигналах у взаємодії, дискурсивних фреймах, організаційній рутині, соціальних мережах та інституційних формах» [5, с. 15—16].

У контексті формування соціальних ідентичностей в горизонтальному просторі спілкування, на передній план виходить етнічність не як «група» («певна субстанція, сутність або колективна особистість), а як «подієвість», «точка зору на світ», «в реляційних, процесивних, динамічних, подієвих і розукрупнених термінах» [5, с. 15—16]. Р. Брубейкер (R. Brubaker) пропонує вивчати етнічність і національність, спираючись на досягнення когнітивних досліджень, етнометодології та аналізі розмов через «соціокогнітивні процеси та процеси взаємодії, в яких категорії, застосовувані індивідами для осмислення соціального світу, зв'язуються зі стереотипними віруваннями і сподіваннями щодо членів даної категорії, збагачуються емоційними асоціаціями та оціночними судженнями, використовуються як ресурси в конкретних контекстах взаємодії, а також вводяться в дію за допомогою ситуативних чинників і стимулів» [5, с. 13—14].

Це дуже продуктивний напрям, при якому «етнічність, раса і національність можуть існувати й «працювати» при неіснуванні етнічних груп як субстанціальних сутностей» (Брубейкер) ще чекає своїх послідовників. Результати ж наших досліджень поки

[4] Дослідники відзначають високий рівень солідарності учасників соціальних мереж.

підвели мене до спільного висновку про те, що міжперсональні мережі, що охоплюють переважно представників етнічного середовища мігрантів, їхніх агентів у приймаючих країнах, головним чином формують їхній простір спілкування. У нього «вкраплюються» роботодавці, члени міграційних, консульських служб, неурядових організацій, відкриваючи перед українцями перспективи інтеграції з приймаючим суспільством або реінтеграції в країні походження. Однак визначальними залишаються горизонтальні циркуляції мігрантів. Динаміка цього процесу не передбачає, що його домінуючою тенденцією стане асиміляція мігрантів приймаючими суспільствами. Подальша трансформація ідентичностей перших відбуватиметься через формування нових «полів інтересів» у «коридорах співвіднесень» паралельних соціокультурних взаємопереходів і створюваного ними простору спілкування, в яких зберігаються патерни етнічності.

У цьому контексті може бути цікавим порівняння відмінностей структур життєдіяльності, створюваних мігрантами, що виїжджають на заробітки в рамках ЄС з його східних країн-членів, наприклад з Польщі, в західні країни, з одного боку, і мігрантів з-за меж ЄС, в даному випадку, з України, — з іншого. Якщо мігрантську ідентичність перших можна визначити як «тимчасову», то для останніх характерна «перманентна тимчасовість», коли міграція становить усталений спосіб життя. Польські трудові мігранти в західних країнах-членах ЄС дистанціюються як від своїх співвітчизників-іммігрантів, так і від громадян країни перебування. Для мігрантів — громадян країни ЄС, соціальні мережі всередині етнічної групи в цілому полегшують процес «ланцюгової міграції» [18] і не мають тенденції до відтворення своєї «власної локальності». Еміграція, як ми вже сказали, сприймається ними як тимчасовість. У протилежність до них представники мігрантської ідентичності, до якої належать українці, реалізують себе в ефективні міжособистісні мережі, що виражають стійкішу життєдіяльність, структури спілкування, які випливають з традиційних етнічних форм. До них можна віднести і відтворення соціокультурних форм самоорганізації, властивих традиційній діаспорі (церковні громади, культурні, освітні, студентські, жіночі товариства, видання своєї преси). Вони швидше є комунікаторами простору соціальних відносин, що формується, для якого міграція є радше постійною рисою, ніж факторами утворення діаспор.

В умовах горизонтального простору спілкування «асиміляція» може бути визначена через концепт паралельних входжень в інші (іноетнічні) соціокультурні простори. Такі входження не передбачають інтеграцію в середовище, світ подієвості, окреслений якимись зовнішніми, в тому числі, територіальними межами, виникають як «фактор самоздійснення» мігранта в горизонтальному просторі спілкування. У той же час, етнічні патерни зберігають свою важливість для соціальної когнітивізації. Етнічні структури не зникають в горизонтальному соціальному просторі, відтворюються в «взаємності»(recyprocity), інших типах соціальних практик.

Т. Файст, розглядаючи наявні концепції діаспори та транснаціоналізму, проводить диференціацію між ними і глобальним підходом. Перші є локальними, тобто стосуються феноменів, пов'язаних з обмеженими соціальними та географічними просторами. Вони з необхідністю не пов'язані з глобальною свідомістю, глобальним горизонтом світового суспільства, глобальною справедливістю та космополітизмом. Також діаспора і транснаціоналізм не обов'язково сусідують з тим, що називається глобальним громадянським суспільством, об'єднаним у транснаціональні мережі для захисту універсальних цінностей, таких як права людини, демократія, гендерна рівність. Транснаціональні соціальні рухи вивчаються як приклади глобалізації та універсалізації прав і практик «знизу» [11].

Моя теза полягає в іншому: новітні мігрантські рухи створюють осередки повсякденого життя, конструюють соціальність, структури та ідентичності глобального простору спілкування. Тоді як «глобальні мережі за універсальні права», хоча і є проявами глобалізації, все ж виражають розширення «територіально центрованих» за своїм походженням принципів і цілей.

1. *Алексеева М.* Гендер в пространстве транскультурной коммуникации: анализ дискурсивных репрезентаций. Дипломная работа при Европейском университете в Санкт-Петербурге. На правах рукописи / М. Алексеева // Архив Центра независимых социологических исследований в Санкт-Петербурге. — 34 с.
2. Архів Інституту народознавства НАН України. Фонд «Польові матеріали». —Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 545а. — 2006.
3. Архів Інституту народознавства НАН України. Фонд «Польові матеріали». —Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 575а. — 2008.

4. *Бауман З.* Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / З. Бауман. — Київ, 2008. — 118 с.
5. *Брубейкер Р.* Этничность без групп / Р. Брубейкер ; пер. с англ. И. Борисовой. — Москва : Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. — 408 с.
6. Зовнішня трудова міграція населення України. Результати першого загальнонаціонального вибіркового обстеження домогосподарств з питань трудової міграції, проведеного Українським центром соціальних реформ за участю Державного комітету статистики України. — Київ, 2009. — 120 с.
7. На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження процесів української трудової міграції (країни ЄС та Російська Федерація) / за редакцією Ігоря Маркова. — Львів, 2009. — 260 с.
8. *Позняк О.В.* Міграційна ситуація в Україні: загальнодержавні тенденції та закономірності територіальної диференціації / О.В. Позняк // Український географічний журнал. — 2002. — № 1. — С. 98—128.
9. *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. — Москва : Политиздат, 1992.
10. *Урри Дж.* Социология за пределами обществ. Виды мобильности для XXI столетия / Урри Дж. — Москва : Высшая школа экономики, 2012. — 335 с.
11. *Faist T.* Diaspora and transnationalism: What kind of dance partners? / R. Bauböck, T. Faist // Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods. — Amsterdam : University Press, 2010. — S. 9—34.
12. Future Identities. Changing identities in the UK: the next 10 years. The Government Office for Science. — London, 2013. — 70 s.
13. *Jończy R.* Nowa poakcesyjna emigracja z Polski — perspektywy i zagrożenia oraz możliwości przeciwdziałania (wnioski z badań prowadzonych na obszarze Śląska) / Duszczyk M., Lesińska M. // Współczesne migracje: dylematy Europy i Polski. — Warszawa : Ośrodek Badań nad Migracjami, 2009. — S. 143—145.
14. *Kearney M.* The Local and the Global: The Antropology of Globalization and Transnationalism / M. Kearney // Annual Rewiew of Antropology. — 1995. — Vol. 24. — P. 547—565.
15. *Markov I.* Contemporary Ukrainian Migration to EU Countries: Trends and Challenges / Markov I., I. Liikanen. J. Scott and T. Sotkasiira (eds) // Migration, Borders and Regional Stability in the EU's Eastern Neighbourhood.— London : Routledge (forthcoming), 2016.
16. *McGrew A.* Globalizacja i polityka globalna / A. McGrew // Globalizacja polityki swiatowej. Wprowadzenie do stosunkow miedzynarodowych / pod red. J. Baylis, S. Smith. — Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielonskiego, 2004. — S. 17—41.
17. *Shehda N.* Dall'Ucraina all'Italia: una migrazione che cresce / Shehda N., Horodetskyy O. — «Aticizia». — Anno XL (10/11/12). — 2003. — 56 p.
18. *Torunchyk-Ruiz S.* Being together or apart? Social networks and notionsof belonging among recent Polish migrants in the Netherlands / Torunchyk-Ruiz S. // CMR working papers. — № 40/98. — 2008. — December. — 80 p.

Ігор МАРКОВ

МІГРАЦІЯ ТА ЕТНІЧНІСТЬ: ДЕЯКІ АСПЕКТИ КОНСТРУЮВАННЯ ГОРИЗОНТАЛЬНОГО ПРОСТОРУ СПІВБУТТЯ

Міграції є полем досліджень «соціальних кордонів», або, за словами німецького соціолога Т. Файста, «кордонів соціальних формацій». І не тільки в територіально-культурному, але також і часово-просторовому вимірі. Стаття присвячена вивченню «горизонтального простору спілкування», що формується соціальними мережами мігрантів. Сучасні мігранти переважно не інтегруються у суспільство перебування і не реінтегруються у суспільство походження, а, радше, закладають горизонтальний простір співбуття, у якому відтворюються патерни етнічності. Це пов'язано зі змінами типів соціальних ідентичностей і принципів соціальної ідентифікації. Автор прагне розглянути, яким чином фактор етнічності конструює соціальні ідентичності в горизонтальному просторі співбуття. Стаття спирається на результати авторських досліджень процесів української трудової міграції в країнах ЄС.

Ключові слова: простір співбуття, соціальні ідентичності, принцип соціальних співвіднесень, мобільності, міграції, етнічність.

Игорь Марков

МИГРАЦИЯ И ЭТНИЧНОСТЬ: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ ГОРИЗОНТАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА СОЖИТЕЛЬСТВА

Миграции являются полем исследований «социальных границ», или, по словам немецкого социолога Т. Файста «границ социальных формаций». И не только в территориально-культурном, но также и временно-пространственном измерении. Статья посвящена изучению «горизонтального пространства общения», формирующегося социальными сетями мигрантов. Современные мигранты обычно не интегрируются в общество пребывания и не реинтегруются в общество происхождения, а, скорее, закладывают горизонтальное пространство сосуществования, в котором воспроизводятся паттерны этничности. Это связано с изменениями типов социальных идентичностей и принципов социальной идентификации. Автор стремится рассмотреть, каким образом фактор этничности конструирует социальные идентичности в горизонтальном пространстве сосуществования. Статья опирается на результаты авторских исследований процессов украинской трудовой миграции в странах ЕС.

Ключевые слова: пространство сосуществования, социальные идентичности, принцип социальных соотнесений, мобильности, миграции, этничность.

КОМУНІТАРИЗАЦІЯ СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ

Оксана ІВАНКОВА-СТЕЦЮК

УНІВЕРСАЛЬНІ МЕХАНІЗМИ СИСТЕМНИХ ЗМІН В СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Oksana Ivankova-Stetsiuk

THE UNIVERSAL MECHANISMS OF SYSTEM CHANGES IN PUBLIC RELIGIOUS LIFE: UKRAINIAN CONTEXT

The concept of system changes in the forms of social and religious life is proposed and their universal mechanisms are found. The trend to communitization of social and religious life is regarded as the final stage of interaction of socio-religious relations.

Keywords: social andreligious life, mechanisms of change, system, communitization.

Актуальність теми нашої наукової розвідки визначається як тенденціями змін у зв'язках між соціальним та релігійним, так і розвитком наукового знання через концептуалізацію нових феноменів сучасності. З одного боку, в суспільстві, де тривають процеси секуляризації, але, разом з тим, зростає суб'єктність церков та діючих під їх егідою структур, змінюються способи взаємодії індивідів та виникають нові види практик. З іншого боку, дисциплінарний статус сучасної соціогуманітаристики зумовлює необхідність пошуку нових інтерпретацій смислових характеристик соціального зв'язку в різних онтологічних параметрах. З огляду на інтенсифікацію процесів соціальних переміщень в останні десятиліття та активізацію діяльності традиційних для українців церков за кордоном, український контекст дослідження суспільно-релігійного життя передбачає не лише аналіз того, що відбувається в сучасній Україні після припинення існування радянського атеїстичного режиму, але й того, що відбувається поза її територіальними межами, в осередках мігрантів «четвертої» хвилі.

Суспільно-релігійне життя в Україні та середовищі українців за кордоном на зламі тисячоліть є унікальним об'єктом дослідження, який, за відносно короткий термін, зазнав якісних змін. Зокрема, на фоні зростання громадської активності, актуалізувалися процеси структурування взаємодії людей з метою реалізацій практик соціального служіння — добровільної праці на благо інших, мотивованої бажанням дієво стверджувати світоглядні переконання. Як наслідок, наприкінці ХХ — на початку ХХІ ст. в Україні та осередках українських мігрантів за кордоном активізують діяльність об'єднання, для яких характерні відносно невисокий ступінь формалізації та релігійної ангажованості. Це служби соціальної опіки, благодійні фонди, спільноти взаємодопомоги, які тією чи іншою мірою знаходяться під егідою церков, громадські (зокрема, християнські) організації, рухи, партії. В коло їх учасників входять небайдужі до потреб суспільства люди, серед яких є й такі, які, не будучи релігійними, відчувають потребу у підтриманні національних традицій, розширенні середовища комунікацій, застосуванні своїх знань для суспільно корисних цілей, участі у розбудові соціальної держави. Водночас, з огляду на те, що залучення до позакультової діяльності може стати передумовою воцерковлення, такі структури мають конверсійний потенціал. Їх гетерогенність, поліфункціональність та схильність до постійних модифіка-

цій актуалізують потребу у застосуванні особливого інструментарію дослідження.

Джерельна база досліджень взаємозв'язків релігійного і соціального є достатньо наповненою. Її основу становлять роботи зарубіжних (П. Бергер, М. Бердяєв, М. Вебер, Е. Дюркгайм, Г. Зіммель, Х. Касанова, О. Конт, Н. Луманн, Б. Малиновський, К. Манхгейм, В. Розанов, Е. Трельч, М. Уолцер, Л. Фейєрбах, П. Флоренський, Е. Фромм, Дж. Фрезер, Ю. Габермаста інші) та вітчизняних (В. Антонович, М. Грушевський, І. Крип'якевич, О. Левицький, В. Липинський, М. Шаповал, М. Шлемкевич, В. Янів та інші) релігієзнавців, соціологів, антропологів, філософів, істориків. Вагомим доповненням цієї бази є праці сучасних українських дослідників (В. Бондаренко, В. Єленський, Р. Кирчів, О. Козловський, А. Колодний, Л. Кондратик, М. Маринович, В. Пилипенко, Л. Рязанова, О. Сапеляк, Я. Тарас, Л. Филиповича інші). Понад свій високий евристичний потенціал, такі роботи мають обмеження, зумовлені недостатньою увагою до змін в структурах мезорівня. А, між тим, саме останні вважаються первинною основою організації діяльності й взаємодій, через які індивід поєднується з більшим суспільством (Т. Заславська, Н. Смелзер, Дж. Тернер, Ф. Тьонніс, Н. Черниш), входячи в систему соціальних відносин. Така система наділена певними рисами, зміни в яких зумовлені виникненням нових соціальних зв'язків, що визначають відносини між об'єктами або зв'язках всередині них, тобто мають системний характер.

Системні зміни в суспільно-релігійному житті актуалізують використання евристичного потенціалу системології та її складової — теорії соціальних систем —для вироблення концепції, яка б, на систематизованій основі, пояснювала логіку таких змін та виявляла їх стимулюючі елементи. Ключовим при цьому постає поняття форми організації — як способу упорядкування взаємодії індивідів в рамках соціальної системи, залежно від виду соціальних зв'язків, що лежать в її основі. Іншими словами, включаючи поняття системи в дослідження, ми, тим самим, зобов'язуємо себе продемонструвати, яким чином та чи інша системна організація забезпечує високий рівень функціонування і, разом з тим, як вона включає в себе різного роду структурно-функціональні елементи для оптимізації діяльності [31]. Керуючись цією настановою, спробуємо виявити дію універсальних механізмів системних змін у формах організації суспільно-релігійного життя для їх подальшої концептуалізації через побудову понятійної конструкції (каркасу) дослідження та розроблення теоретичної моделі таких змін.

Побудова понятійної конструкції організаційної структури суспільно-релігійного життя

Роль базових елементів у нашому дослідженні відіграватимуть поняття, які утворюють його теоретичний каркас. В нашому випадку йдеться про поняття суспільно-релігійного життя, яке пропонується розглядати як сукупність процесів соціальної взаємодії, форми організації якого є способами упорядкування взаємодії суб'єктів (індивід, соціальна група, суспільство, держава), а побудову понятійної конструкції його організаційної структури здійснювати через виокремлення структур і тих їх ознак, які претендують на статус ключових, через виокремлення сукупності елементів системи, які маючи подібні властивості, відрізняються мірою їх вираження. В основі пропонованої теоретичної класифікації форм організації суспільно-релігійного життя лежать структури взаємодії індивідів, перелік яких вичерпується ситуаціями взаємодії для реалізації духовно-релігійних та соціальних потреб. Як наслідок, нами виокремлюється три способи структурування мезорівневих соціальних взаємодій.

Релігійні об'єднання є соціальними формами організації релігійного життя, у системі функціональних навантажень яких базовим є блок забезпечення умов для реалізації релігійних практик, а допоміжним — т. зв. «позакультовий» блок, який забезпечує надання соціальної та психологічної допомоги віруючим та реалізацію їх духовно-культурних потреб. Релігійні об'єднання можуть формуватися як на макро-(т. зв. соціальні форми релігії — Церква, конфесія, секта), так і на мезорівні (церковні єпархії та парафії та інші об'єднання священицтва та мирян, створені за територіальним принципом), рідше — на мікрорівні (т. зв. молитовні групи). Структурування соціальних взаємодій у формі релігійного об'єднання здійснюється через актуалізацію колективного *credo*: чим ширше останнє, тим сильнішими стають зв'язки між індивідами. Дію цього феномену Е. Дюркгайм пояснює тим, що в «лоні релігії» об'єднання людей відбувається не в результаті обміну «взаємовигідними послугами», а на основі якоїсь доктрини. І чим

ширше й надійніше збудована ця доктрина, тим активніше відбувається гуртування довкола церкви; що більша кількість способів поведінки й мислення нормується релігійними приписами, то більш присутня в усіх деталях людського буття ідея Бога, котра приводить до одної мети усі людські особистості. І навпаки, що більше відмінних доктрин виникає в конфесійній групі, то більш відчувається в ній відсутність консолідуючої ідеї, і тим менша її згуртованість і життєва міць [9, с. 170—173].

Дещо по-іншому розглядає систему функціональних навантажень об'єднання за релігійним критерієм М. Вебер. Здійснюючи пошук перспективних — з точки зору суспільної значущості — форм релігійних об'єднань, він доходить висновку, що в суспільстві, яке виявляє тенденцію до секуляризації, актуалізуються об'єднання, базовані не так на релігійних, як на спільних культурних цінностях (останнє стосується навіть тих людей, які мають «релігійний слух»). При цьому саме Церква, з її «універсальністю», дає змогу індивіду, у міру потреби, активізувати свої релігійні практики, а за її відсутності — «не помічати» Церкви, не остерігаючись при цьому цілковитого «відлучення» від неї [4]. Ідея М. Вебера щодо виокремлення додаткових, «позакультових» функцій релігійного об'єднання частково знайшла свій розвиток у Е. Трелча [30] та у Г. Бекера [25], за рахунок додавання двох видів типів релігійних організацій. Йдеться про деномінацію як секту, яка «охолола» і перетворилася на інституційний орган, радше, ніж на активну групу віруючих, та культ — як групу прихильників спіритизму, астрології або трансцендентальної медитації, які мають ліберальну й швидкоплинну природу, складаючись з осіб, які заперечують цінності навколишнього суспільства. Останнє, на думку М. Вебера, якраз і є «свідченням тієї загальної слабкості релігійних мотивацій», яка упродовж найближчого майбутнього сприятиме розбудові національних церков [4, с. 388—392].

(Про)релігійні об'єднання є способом структурування взаємодій для згуртування зусиль у вирішенні актуальних проблем мирян. Їх прикладом можуть слугувати деякі структури душпастирства, як от мирянські Асоціації, а також церковні Рухи і спільноти [2, с. 204]. Однак, зазвичай, в даному випадку йдеться про феномен релігійної общини (в українській версії адекватнішим є термін «громада»), яка створюються в рамках церковної парафії для згуртування зусиль у вирішенні актуальних проблем мирян, забезпечення середовища осіб зі спорідненими духовно-релігійними орієнтаціями та їх комунікації, скажімо, у форматі малих соціальних груп — «малих общин» [1]. У системі функціональних навантажень (про)релігійних структур «культовий» та «позакультовий» блоки є приблизно зваженими. Таким чином, (при)церковна громада постає не лише (і навіть не стільки) як релігійна група, що склалася в процесі відправлення спільних релігійних обрядів, а як локальна (територіальна) громада (прихожани храму). Такі (при)церковні громади мають тривалу традицію формування, яка особливо виразно виявлялася в умовах діаспори, де така громада, будучи територіальною одиницею, постає водночас і як «просте скупчення», в якому індивіди сполучені якоюсь однією ознакою — мовою, релігією, сусідством, і як «складне скупчення», в яких люди сполучені двома або більше ознаками — мовою і релігією; расою і однаковим обсягом прав; мовою + професією + релігією + обсягом прав + маєтністю тощо. Таке «скупчення», за М. Шаповалом, має ознаки самоорганізованого об'єднання, яке має владу над своїми членами [24, с. 162].

За сучасних умов (при)церковні громади створюється та розвиваються з урахуванням досвіду громадотворення (community building) в Україні і світі [11; 16; 26; 27]. При цьому слід розрізняти (при)церковну громаду та територіальну парафію. Так, якщо до парафіяльної громади входять вірні певної конфесії, то до прицерковної громади (навіть якщо її кістяк сформовано з парафіян), можуть долучатися й інші індивіди (останнє особливо характерно для емігрантського середовища). Лідером парафії завжди є душпастир, тоді як (при)церковна громада може висунути свого лідера-мирянина, який, втім, зазвичай знаходиться у постійному контакті зі священиком. Зрештою, парафіяльне об'єднання і (при)церковна громада мають різні цілі: якщо парафія формується в першу чергу з метою забезпечення можливостей реалізації духовних потреб вірних певної конфесії, то (при)церковна громада, хоча й створюється як спільнота у вірі, має також на меті об'єднання зусиль для задоволення спільних для її учасників потреб — і не лише духовних, але й соціальних та навіть матеріальних. Втім, парафіяльне об'єднання і (при)церковна громада в жодному разі не протиставляють себе одна

одній, а навпаки, доповнюють, взаємно збагачуючись та посилюючись, використовуючи як подібні,такі відмінні форми роботи.

(При)церковній громаді, як і будь-якій іншій, властива суб'єктність. Йдеться про її здатність до самостійного (автономного) відтворення на власному соціокультурному ґрунті різноманітних способів, форм, засобів соціальної активності / діяльності, спрямованих на задоволення потреб учасників угрупування [5, с. 106—107]. Як колективний суб'єкт діяльності така громада складається з інших суб'єктів — індивідуальних (окремі активні миряни) та колективних (молитовні групи, учасники церковного хору, групи земляцтва та інші мікроструктури). Ці суб'єкти розглядають як структурні елементи, що взаємодіють як одне з одним, так і з іншими суб'єктами (церковні інституції, громадські організації, місцеві владні структури тощо) в рамках цілісної соціокультурної системи. У процесі взаємодії між ними може складатися конкретна система взаємозв'язків — горизонтальних (суб'єкт-суб'єктних), або вертикальних (суб'єкт-об'єктних) — і взаємин — рівноправних (партнерських) або відносин залежності і підпорядкування (патрон-клієнтських). Саме особливості взаємозв'язків і взаємин, що виникають між структурними елементами (при)церковної громади «віддзеркалюють соціокультурну специфіку громади як «колективного суб'єкта». Водночас, як і будь-яке (про)релігійне об'єднання, (при)церковна громада може мати ознаки локальності, тобто передбачає можливість здійснення комунікацій за рахунок безпосередніх та неформальних контактів, відтворюючи принципи функціонування соціуму традиційного взірця. Останнє особливо виразно виявляється у форматі «малої общини» як свого структурного елемента, прикладом якої можуть стати т.зв. молитовні групи, які створюють при церквах для вивчення основ богослов'я, але водночас відіграють роль середовища комунікацій та формування активістів громади [22, с. 97—118]. В цій ситуації відбувається «поєднання непоєднуваного»: з одного боку, зіткнення з реаліями індивідуалістського життя [19, с. 179], а з іншого — можливість існування в комфортному середовищі майже родинного характеру, де (як у кожній невеликій традиційній культурі) майже всі аспекти життя пройняті релігією, яка обумовлює певний тип мислення чи дії [8, с. 403]. При цьому враховується і соціальна ситуація їх формування як сукупність значимих умов актуалізації комунікації, що сприяють взаємодії комунікантів [3, с. 49].

Суспільно-релігійні об'єднання є особливою формою організації суспільно-релігійного життя. Йдеться про тип об'єднання, для якого характерним є відносно невисокий ступінь формалізації та релігійної ангажованості, і яке поєднує в собі ознаки релігійного об'єднання (тією чи іншою мірою перебувають під егідою Церкви, а отже, мають конверсійний потенціал), та громадської організації.

Суспільно-релігійні об'єднання як український феномен мають тривалу традицію розвитку у формі так званих братств, які почали створюватись ще у 1530—1540-х рр. у містах Західної України як національно-релігійні організації міщан, духовенства та селян. Свою головну мету братчики бачили у збереженні етнічної самобутності українського народу, а провідним засобом їх досягнення вважали культурно-просвітницьку діяльність. Залучення до діяльності братств широких верств населення перетворило їх на загальнонаціональну інституцію, що брала активну участь у суспільно-політичному і культурно-національному житті України наприкінці XVI — на початку XVII століття. Організаційно вони будувались на основі волевиявлення окремих осіб, що дає підстави говорити про них як про своєрідні громадські об'єднання [6, с. 162—164].

В наші дні прикладом суспільно-релігійного об'єднання можуть бути громадські (зокрема, християнські) організації, рухи, партії, а також служби соціальної опіки, благодійні фонди, спільноти взаємодопомоги, які, будучи орієнтовані на розвиток традицій доброчинності, розробку та впровадження проектів (програм) забезпечення соціальної допомоги та підтримки найбільш потребуючого населення, організовують свою діяльність, виходячи із християнських морально-етичних цінностей, однак, незалежно від національної приналежності чи віросповідання самих учасників об'єднання та тих, кому надається допомога. У системі їх функціональних навантажень домінує функція соціального служіння, яка реалізовується в рамках *соціальної доктрини Церкви* (Гьофнер, Йозеф, Кардинал, А.М. Баджжо, О. Клеман, Л. Падовезе, Х. Яннарас та інші) [7; 8; 10]. Даний вираз стосується сукупності розважань, вчень та настанов, запропонованих Церквою в соціальній царині протягом останнього століття, починаючи з енцикліки Rerum

novarum (1891) Папи Лева XIII, якою було започатковано систематичний підхід до складних проблем, які супроводжували індустріальну революцію [10, с. 13]. Однак, тут йдеться не про збірку практичних вказівок для вирішення соціального питання та/або вдалий підбір певних досягнень сучасної соціології, які придатні для християнського суспільного виховання, а про складову частину християнської концепції життя, значущість якої випливає з низки міркувань. Зокрема, в рамках християнської доктрини людину розглядають не тільки як «одну лише покликану Богом до існування душу», але й у інших її проявах, а отже, у її взаємозв'язках з іншою людиною та суспільством, а Церква і світ розглядаються такими, що ніби «пронизують» одне одного. При цьому визнається залежність людини від конкретного середовища, в результаті чого суспільні відносини розглядаються як такі, що мають надзвичайно велике значення і можуть впливати на життєвий і моральний вибір людини. В такий спосіб Церква намагається вести діалог з суспільством [7, с. 30—32], декларуючи свої наміри щодо участі у соціальному підтримуванні людей, хоча, звичайно, людський та соціальний аспекти місії Церкви є лише наслідками її суто релігійної місії [10, с. 15—17].

Прикладом потужної суспільно-релігійної організації є «Карітас». Цю назву носить більш як півтори сотні національних (католицьких) благодійних організацій, які діють майже у двохстах країнах світу і об'єднані в міжнародну конфедерацію «Caritas Internationalis» і до якої входить «Карітас України». Мета «Карітасу» — практична реалізація соціального служіння, гуманітарної допомоги та людського розвитку. Вона реалізовується в руслі християнської доктрини, а саме тих її положень, які розглядають жорстку і рішучу боротьбу проти бідності, голоду, хвороб, злиднів як християнський обов'язок, а несприятливі для духовного розвитку умови — як поштовх до пошуку дієвих форм допомоги потребуючим. При цьому йдеться не просто про харитативну діяльність, і навіть не про соціальну критику, а про пошук механізмів для формування суспільного устрою, який будується за принципами християнського суспільного вчення, на засадах зобов'язувальної етики, яка знаходить своє обґрунтування у трансцендентній правді про людину, разом із її універсальними та невід'ємними людськими правами [7, с. 31]. Місія «Карітасу» реалізується через програми та проекти соціального спрямування і є ознакою діяльності, характерної для громадської організації. Суспільно-релігійне об'єднання при цьому постає як складний і багатогранний об'єкт, на прикладі якого дослідник отримує можливість аналізувати узагальнені типи соціальних структур, де можуть інтегруватися рівні комунікації та субординації [9, с. 300].

Побудова понятійної конструкції організаційної структури суспільно-релігійного життя повинна передбачати можливість аналізу не лише сталих форм, але й змін у них — як результату певних еволюційних процесів, як це пропонує робити Т. Заславська в рамках своєї дослідницької програми, зорієнтованої на розкриття зв'язків в соціальних системах. Понад зосередженість на вивченні економічних аспектів пострадянських соцієтальних трансформацій, дослідниця вважає, що рушійними силами змін є *всі* (курсив наш. — *О. І.-С.*) елементи соціальної структури [14, с. 3], що дає підстави до використання ідей Т. Заславської для пояснення структурних змін у різноманітних сферах суспільного життя. Зокрема, урахування базових параметрів структури (позиція, діяльність, «соціальна якість»), пропонованих Т.І. Заславською [17, с. 53], дає можливість враховувати як внутрішні життєві стратегії індивідів, так і зовнішні детермінанти діяльності (вплив соціальних інститутів), розкриваючи нові аспекти соціальної структури, та здійснювати інтерпретації соціальних відносин, пов'язаних з цією структурою. Йдеться про діяльнісно-структурний підхід до вивчення соціальної структури суспільства, який бачиться актуальним у вивченні змін в суспільно-релігійному житті, даючи змогу інтерпретувати суспільно-релігійні об'єднання як такі, що створюються в результаті діяльності людей.

Так, розвиваючи ідею про можливість аналізу соціальної структури як неперервного процесу структурації та соціального становлення, Т.І. Заславська задає перспективу розгляду процесів суспільного розвитку як еволюційних [15, с. 155], які «зобов'язані своїм виникненням акторам мезорівня» [15, с. 281]. В такому контексті сучасні релігійні, (про)релігійні та суспільно-релігійні об'єднання бачаться як «структури мезорівня, здатні скоригувати та доповнювати правила, запроваджені акторами макрорівня до своїх інтересів» [12, с. 74].

Евристичним потенціалом у вивченні змін в організації суспільно-релігійного життя наділена ідея Т.І. Заславської розглядати зміни в соціальній структурі як такі, що водночас відображають момент «єд-

ності минулого і майбутнього» [13, с. 7]. Таке розуміння структурних змін створює передумови до проектування висновків соціологів, які досліджували традиційні соціальні форми організації релігії (Е. Дюркгайм, М. Вебер та інші), на сучасну площину — як відповідь на виклики, пов'язані з пошуком нових дослідницьких трендів (теорія соціальних систем, теорія самоорганізації, соціокультурний підхід) та вибудовуванні нових пояснювальних концепцій змін в суспільно-релігійному житті. Виникає потреба у розробці сценарію системних змін в суспільно-релігійному житті з урахуванням дії універсальних механізмів, в якому були б виділені моменти щодо особливості тих окремих елементів системи, зміни в яких можуть стати для неї доленосними. Ключовим при цьому постає поняття форми організації суспільно-релігійного життя як способу упорядкування взаємодії індивідів в рамках різного роду соціальних систем — залежно від того чи іншого виду соціальних зв'язків, що лежать у їх основі.

Теоретичні моделі та концептуалізація системних змін у формах організації суспільно-релігійного життя

Для виявлення причин, через які окремі елементи системи можуть призвести до змін у ній, а відтак — пошуку нових можливостей для того, щоб якимось чином вирішити питання стабільності і змін в системах [20, с. 237], в теорії систем використовують моделювання — створення співвідношень, якими описують досліджувані явища чи процеси. Найзагальнішим, найпродуктивнішим способом моделювання є математичне, однак, до моделей відносять і графічні залежності між змінними, блок-схеми взаємодії частин досліджуваної системи. Евристичний потенціал такого підходу виявляється при побудові теоретичних моделей змін у формах організації різних аспектів суспільного життя шляхом деталізації функцій його структурних елементів та виявлення супутніх функціональних змін в рамках соціальної системи, націленої на самозбереження та розвиток структур, а також на існуючу перебудову їх для приведення у відповідність з усією соціальною системою, з оточуючим середовищем, або ж, за Т. Парсонсом, «адаптивної підсистеми, яка пов'язується з інтегративною системою («соцієтальною спільнотою») [20, с. 244]. В такий спосіб формується теоретико-методологічне підґрунтя для того, щоб виявити особливості відносин між системою і соціальною дією, розвиваючи «лінію аналізу», яка орієнтує дослідника на розгляд церкви як «частково самостійної підсистеми», виходячи з того, що «суспільство-«розсадник»» і диференційоване релігійне колективне об'єднання теоретично можуть виконувати функції, подібні до інвестування в процесі суспільного розвитку [20, с. 239].

В рамках нашого дослідження ми скористаємося евристичним потенціалом трьох концепцій, які націлені на виявлення універсальних для різних функціональних систем механізмів змін, враховуючи характеристики соціальної системи, в рамках якої відбуваються зміни, а отже, бачаться потенційно продуктивними для пояснення логіки змін у формах організації суспільно-релігійного життя. Однією з них є *концепція функціональної системи як сукупності елементів та універсальних способів їх взаємодії* П. Анохіна, в рамках якої будь-яка системна діяльність залежить від того, чи існує фактор, який упорядковує певну «неупорядковану множину», перетворюючи її на функціональну систему. Під функцією П. Анохін розуміє стійкий спосіб взаємодії для реалізації певних завдань, а під самим процесом реалізації — функціонування цілеспрямованих систем, що складаються з таких вибіркових компонентів, у яких взаємодії і взаємовідносини набувають характеру взаємодії з метою отримання сфокусованого результату. При цьому зміни у тій чи іншій системі пояснюються дією універсальних механізмів, зокрема, функціональною лабілізацією (або ж — урізноманітненням функцій), яка є реакцією соціальної системи на виклики зовнішнього соціального середовища. Саме універсальність такого механізму, за П. Анохіним, знижує ризики теоретико-методологічного характеру, які неминуче виникають у випадку, коли системний принцип застосовується до явищ різного класу без належної адаптації, зводячись до «простої зміни термінологій, перестановки лише порядку дослідницьких прийомів» [31]. В нашому випадку, в результаті дії універсального механізму функціональної лабілізації відбуваються зміни у формах організації суспільно-релігійного життя: релігійні об'єднання актуалізують «позакультову» діяльність; (про)релігійні — процеси громадотворення (community building); суспільно-релігійні об'єднання розширюють свої функції через доповнення харитативної роботи діяльністю з лобіювання інтересів соціально незахищених верств на-

селення, популяризації ідеї благодійництва, аналітичної роботи тощо. Блок-схема функціональної лабілізації як універсального механізму системних змін у формах організації суспільно-релігійного життя представлена на рис. 1[1].

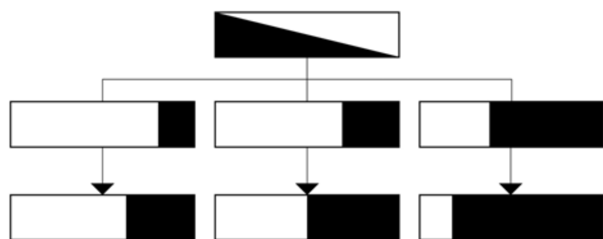


Рис. 1

Урізноманітнення функцій як спосіб реалізації тих чи інших завдань неминуче актуалізує змішування форм організації суспільно-релігійного життя, або їх структурну гібридизацію. Для теоретичного осмислення цього феномену в рамках нашого дослідження використовуватимемо *концепцію культурної гібридизації як процесу виникнення змішаних форм кооперації* у світі, що глобалізується, автором якої є Ж.Н. Пітерс [32; 29]. За Ж.Н. Пітерсом, культурна гібридизація постає як універсальний механізм системних змін, поряд з такими як культурний диференціоналізм (відмінності, які продовжуються) та культурна конвергенція (схожіть, яка зростає — «sameness»). Саме наявність гібридних форм, за Ж.Н. Пітерсом, є ознакою того, що відбувалися системні взаємодії. Його концепція культурної гібридизації вибудовується в рамках глобалізаційно-цивілізаційного підходу. Характерними ключовими поняттями постають змішування та синкретизм, а заснований на ній дискурс визначає необхідність розгляду міграцій як чинника, який актуалізує процес змішування форм соціальної взаємодії, а його (дискурсу) ключовим поняттями є етнічність та ідентичність. При цьому сама гібридизація розглядається як потенційна втрата і того, й іншого [32]. Таким чином, концепція культурної гібридизації Ж.Н. Пітерса формує теоретико-методологічні засади розгляду змін в організації суспільно-релігійного життя через аналіз «змішаних» форм кооперації, генезис яких відбувався за різними схемами. В такій версії її можна означити як концепцію структурної гібридизації, блок-схема якої — як універсального механізму змін у формах організації суспільно-релігійного життя, представлена на рис. 2[2].

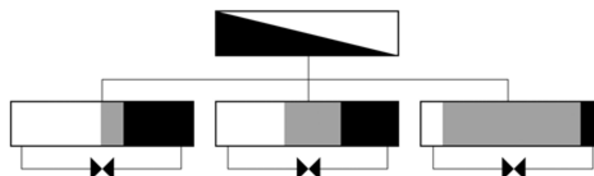


Рис. 2

Ця схема демонструє, як внаслідок дії механізму гібридизації виникають форми організації суспільно-релігійного життя, що поєднують ознаки релігійного та громадського об'єднання. Іншими словами, в цьому випадку поведінка системи суспільно-релігійних відносин починає все більше характеризуватись інтегративністю, тобто здатністю до інтеграції своїх частин для подолання внутрішніх протиріч соціальної системи [23, с. 384]. Гібридні форми організації суспільно-релігійного життя в сучасних умовах є домінуючими. Їх виникнення зумовлене інтенсифікацією процесів структурування взаємодії людей з метою реалізації практик соціального служіння — добровільної праці на благо інших, мотивованої бажанням дієво стверджувати світоглядні переконання.

[1] На рисунку це виглядає так: білим кольором позначено структурні взаємодії суб'єктів суспільно-релігійних відносин з метою реалізації духовно-релігійних потреб; чорним — структурні взаємодії суб'єктів суспільно-релігійних відносин з метою реалізації соціальних потреб; стрілками позначено дію механізму функціональної лабіалізації за рахунок активізації «позакультової» діяльності релігійних об'єднань (блоки ліворуч); за рахунок розширення функцій суспільно-релігійних об'єднань, активізації процесу громадотворення (community building) на церковних парафіях (блоки посередині) та урізноманітнення функцій суспільно-релігійних об'єднань (блоки праворуч).

[2] На рисунку це виглядає так: білим кольором позначено ознаки об'єднання, яке характеризується високим рівнем релігійної ангажованості, сформованого в результаті структурних взаємодій суб'єктів суспільно-релігійних відносин з метою реалізації духовно-релігійних потреб; чорним — ознаки об'єднання, яке характеризується низьким рівнем релігійної ангажованості, сформованого в результаті структурних взаємодій суб'єктів суспільно-релігійних відносин з метою реалізації реалізації соціальних потреб; стрілками — змішування ознак релігійного та громадського об'єднання. Рівень гібридизації форм організації суспільно-релігійного життя (позначено сірим кольором) може бути низьким (релігійне та суспільно-релігійне об'єднання) і високим — (про)релігійне об'єднання (громада).

Дія механізмів функціональної лабілізації та структурної гібридизації визначає тенденцію до комунітаризації суспільно-релігійного життя. Останню розглядаємо як реакцію багатофункціональної системи на процеси, що в ній відбуваються, завершальний етап процесу взаємодії суб'єктів в рамках соціальної системи, поведінка якої характеризується адаптивністю, інтегративністю та реактивністю. Розгляд феномену комунітаризації суспільно-релігійного життя здійснюватимемо в рамках теорії комунітаризму у його «низькій» версії. Зокрема, використовуватимемо *концептуальне положення про розвиток комунітарних інфраструктур як складової соціальних змін, що формують новий тип соціальних відносин*. Йдеться про «гілку» ідейної течії — комунітаризму, представлену в роботах А. Етціоні, який, на відміну від «високого» комунітаризму, що ставить за мету створення загальної теорії перетворення суспільних відносин, розглядає комунітаризм «утилітарно», як феномен солідаризації з метою удосконалення існуючих порядків, знецінюючи такі сутнісні категорії як життя, товариство та спільність [28, с. 27]. Особлива увага при цьому приділяється різного роду «комунітарним інфраструктурам», які, окрім своїх безпосередніх цілей, виконують ще й дуже важливе завдання — сприяють відновленню духу колективізму, виховують «відчуття ліктя» [28, с. 124]. При цьому дослідник визнає, що розвиток окремої людини неможливо розглядати без зв'язку з її соціальним середовищем. Такі зв'язки, на думку А. Етціоні, є результатом входження індивіда до спільнот мезорівня — як стійкого об'єднання людей, пов'язаних з спільними традиціями історією та мораллю, через які він з'єднується з «великим суспільством» і які, в категоріях системного аналізу, слід розглядати як системотворчий елемент.

А. Етціоні формує свою концепцію справедливості. По-перше, вважає дослідник, люди повинні бачити свій найперший обов'язок — в міру своїх сил самим вирішувати свої проблеми. Наступну лінію соціального захисту представляють родичі, друзі, сусіди. Кожна громада має так само докладати всіх зусиль до вирішення своїх проблем. І лише останньою у черзі, але не останньою по важливості, лінією захисту має бути все суспільство, що його А. Етціоні розуміє як громаду громад, яка надає допомогу тим своїм членам тоді, коли можливості самодопомоги котрих, включаючи всі попередні лінії захисту вичерпані. Водночас, на думку А. Етціоні, комунітарні відносини не повинні заважати формуванню почуття відповідальності за власні справи і вирішенню власних проблем [16, с. 10—13]. У визначеному аспекті регулюючу дію може виявляти і «емоційний зміст солідарності», що, за Т. Парсонсом, виражається в мотиваційних прив'язаностях індивідів до своїх ролей, до колективів і колег» [20, с. 245]. В рамках теорії комунітаризму у його «низькій» версії, зокрема, із урахуванням *концептуального положення про розвиток комунітарних інфраструктур як складової соціальних змін, що формують новий тип соціальних відносин*, вибудовується ще одна модель змін у формах організації суспільно-релігійного життя, у вигляді блок-схеми складових процесу його комунітаризації (рис. 3)[3].

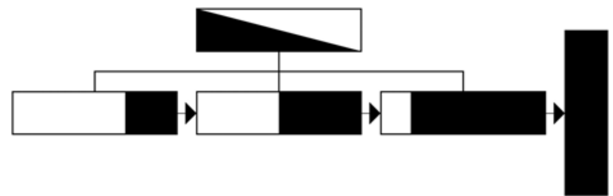


Рис. 3

Ця схема унаочнює, як відбувається процес комунітаризації суспільно-релігійного життя через розвиток його інфраструктури в результаті дії механізмів функціональної лабілізації, зокрема, через посилення «позакультового» функціонального блоку об'єднань різного ступеня формалізації та релігійної ангажованості, а також гібридизації, в результаті якої форми організації суспільно-релігійного життя поступово «віддаляються» від своїх «ідеальних» моделей — як типу структурування соціальних взаємодій з тією чи іншою метою. Процес комунітаризації суспільно-релігійного життя при цьому постає як розвиток комунітарних структур, до яких, з огляду на

[3] На рисунку це виглядає так: білим кольором позначено ознаки об'єднання, яке характеризується високим рівнем релігійної ангажованості, сформованого в результаті структурних взаємодій суб'єктів суспільно-релігійних відносин з метою реалізації духовно-релігійних потреб; чорним — ознаки об'єднання, яке характеризується низьким рівнем релігійної ангажованості, сформованого в результаті структурних взаємодій суб'єктів суспільно-релігійних відносин з метою реалізації реалізації соціальних потреб; стрілками — процес набуття характеристик асоціативних спільнот громадянського типу.

процеси функціональної лабілізації та структурної гібридизації, можна віднести усі форми організації суспільно-релігійного життя. Останні, незалежно від ступеню формалізації та релігійної ангажованості, у визначеному контексті набувають характеристик асоціативних спільнот громадянського типу, що сповідуючи принципи добровільного колективізму, забезпечують низку потреб сучасного індивіда — «для інших», «для себе», «разом з іншими», в першу чергу — потреб у самоідентифікації з прихильним соціальним оточенням, спілкуванні, взаємності, а відтак — постають як складова соціальних змін, що формують новий тип соціальних відносин.

Деталізація функцій структурних елементів та виявлення супутніх функціональних змін в соціальній системі, поведінка якої характеризується адаптивністю, інтегративністю та реактивністю, у вигляді блок-схем, уможливила не лише побудову теоретичних моделей змін у формах організації суспільно-релігійного життя, але й дала змогу сформулювати декілька концептуальних положень, які стосуються тих змін, що відбуваються у формах організації суспільно-релігійного життя, з урахуванням українського контексту.

1. Організаційна структура суспільно-релігійного життя становить сукупність способів структурування соціальних взаємодій, а форми його організації — є способами їх упорядкування в рамках соціальної системи, залежно від виду соціальних зв'язків, що лежать в її основі.

2. Основними механізмами змін у формах організації суспільно-релігійного життя є функціональна лабілізація — як адаптація соціальної системи до потреб зовнішнього середовища; структурна гібридизація — як поєднання форм, генезис яких відбувався за різними схемами, для інтеграції зусиль у подоланні внутрішніх протиріч соціальної системи. Комунітаризація суспільно-релігійного життя у визначеному контексті є реакцією багатофункціональної системи на дію цих механізмів.

3. Виявлення взаємозалежностей між формами організації суспільно-релігійного життя в рамках єдиного цілого та визначення їх функцій у підтримці й зміні соціальної системи через послідовне оновлення змісту ключових понять передбачає в перспективі фіксацію й ідентифікацію їх проявів, в результаті чого одні смислові ознаки можуть постати як такі, що вписуються в попередньо створену понятійну конструкцію, а інші — бути з неї виключеними; також можуть виявитися нові ознаки, не виражені достатньо яскраво, але які відображатимуть певні тенденції у здійсненні нового витка змін у суспільно-релігійному житті.

Враховуючи, що входження до структур мезорівня та ініціювання їх реформування є практиками, що визначають перспективи суспільного розвитку, залишаючись при цьому мало публічними, складно фіксованими статистично, а отже, такими, що потребують особливого інструментарію дослідження, дані положення потребують подальшого розвитку, через фіксацію й ідентифікацію на емпіричному рівні, що має стати темою інших публікацій.

1. *Алиева А.Б.* Стратегия кейс-стади в исследовании малой православной общины : дис. ...канд. социолог. наук : 22.00.01 / А. Алиева. — Москва : ИС РАН, 2003. — 197 с.
2. *Бойко Ю., ерм.* Трудова міграція і становлення спільнот Української Греко-Католицької Церкви в країнах Європи / Бойко Ю., ерм // На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження процесів української трудової міграції (країни Європейського Союзу та Російська Федерація) / за ред. І. Маркова. — Львів : Папуга, 2009. — С. 191—253.
3. *Борсинев С.* Социология коммуникаций / С. Борснев. — Москва : ЮНИТИ-ДАНА, 2003. — 270 с.
4. *Вебер М.* «Церкви» і «секти» у «Північній Америці / М. Вебер // Соціологія. Загально історичні аналізи та політика / пер. з нім. — Київ : Основи, 1998. — С. 381—396.
5. *Воловодова О.* Про соціокультурну специфіку суб'єктності територіальної громади: організаційний аспект / О. Воловодова, О. Касперович // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2004. — № 1. — С. 103—119.
6. *Гурська Л.І* Православні братства в Україні як чинник формування національної самосвідомості (кінець XVI — перша половина XVII ст. : дис. канд. філос. наук : 09.0011 / Л.І. Гурська. — Київ, 2000. — 189 с.
7. *Гьофнер, Йозеф, Кардинал.* Християнське суспільне вчення / Йозеф Кардинал Гьофнер. — Львів : Свічадо, 2002. — 304 с.
8. *Дюркгайм Е.* Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм ; пер. з франц. — Київ : Юніверс, 2002. — 424 с.
9. *Дюркгайм Е.* Самогубство. Соціологічне дослідження / Е. Дюркгайм ; пер. з франц. — Київ : Основи, 1998. — 519 с.
10. Енцикліка «Renum novarum» // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка «Сотий рік». Матеріали конференції. — Львів : АНКТУ, 1993. — С. 516—550.

11. *Єльчева Л.О.* Посібник з розвитку громад: практичний порадник для небайдужих / Л.О. Єльчева, І.М. Ібрагімова. — Київ : ЛАТ&К, 2008. — 458 с. — (2-ге вид.).
12. *Загороднюк Т.* Концепція соцієтальної трансформації російського суспільства Т.І. Заславської: історія, розвиток, прогностичний потенціал / Т. Загороднюк // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2014. — № 1. — С. 62—83.
13. *Заславская Т.* Структуры российского общества через призму трансформационного процесса / Т. Заславская // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. — 2001. — № 4 (60). — С. 7—13.
14. *Заславская Т.И.* Движущие силы и механизмы трансформации постсоциалистических обществ / Т.И. Заславская // Харьковские социологические чтения-98. Сборник научных работ. — Харьков, 1998. — С. 3—7.
15. *Заславская Т.И.* Современное российское общество. Социальный механизм трансформации / Т.И. Заславская. — Москва : Дело, 2004. — 400 с.
16. *Климанська Л.Д.* Громада, як осередок соціальної роботи з дітьми та сім'ями: Методичний посібник / Л.Д. Климанська, Г.З. Герасим. — Львів : Вид-во НУ «Львівська політехніка», 2005. — 134 с.
17. *Куценко О.* Евристичний потенціал концепції соціальної структури суспільства Т.І. Заславської / О. Куценко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2014. — № 1. — С. 48—61.
18. *Леві-Строс К.* Структурна антропологія / К. Леві-Строс ; пер. з франц. — Київ : Основи, 1997. — 387 с.
19. *Липа Ю.* Призначення України / Ю. Липа. — Львів : Говерля, 1992. — 270 с.
20. *Парсонс Т.* Система современных обществ / Т. Парсонс ; пер. с англ. — Москва : Аспект Пресс, 1998. — 270 с.
21. *Пархоменко И.Т.* Культурология в вопросах и ответах / И.Т Пархоменко, А.А. Радугин. — Москва : Центр, 2001. —334 с.
22. *Пронюк О.* Під арками. З життя української громади Болоньї 2003—2006 рр. / О. Пронюк. — Івано-Франківськ : СІМИК, 2009. — 464 с.
23. *Резник Ю.М.* Введение в социальную теорию: Социальная системология / Ю.М. Резник. — Москва : Наука, 2003. — 525 с.
24. *Шаповал М.* Загальна соціологія / М. Шаповал. — Київ : Український центр духовної культури, 1996. — 368 с.
25. *Becker H.* Through Values to Social Interpretation. Essayson Social Contexts, Actions, Types, and Prospects / Howard Paul Becker. — Duke University Press, 1950. — 341 p.
26. Building Community. Social Science in Action / P. Nyden, A. Figert, M. Shibley, D. Burrows. — L. : Thousands Oaks ; New Delhi : Pine Forge Press, 1997. — 264 p.
27. Community Building: Renewal, Well-Being, and Shared Responsibility / ed. by P.L. Ewalt, E.M. Freeman, D.N. Pool ; with a foreword by J.B. Terner. — Washington : NASW PRESS, 1998. — 449 p.
28. *Etzioni A.* The Spirit of Community / A. Etziony. — L. : Fontana Press, 1995. — 518 p.
29. *Pieterse N.I.* Globalization and Culture: Global Melange / J.N. Pieterse. — Lanham : Rowman&Littlefield Publishers. — 160 p.
30. *Troeltsch E.* The Social Teaching of the Christian Church / ErnstTroeltsch. — Westminster : John Knox Press, 1992 — 572 p.
31. *Анохин П.К.* Идеи и факты в разработке теории функциональных систем / *П.К. Анохин* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://galactic.org.ua/Prostranstv/anoxin-8.htm.
32. *Наумкин В.* Западная цивилизация и мусульманская диаспора: дифференциализм, конвергенция или гибридизация? / В. Наумкин // Ислам в современном мире. — 2010. — № 3—4 (19—20) 2010 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://idmedina.ru/books/islamic/?2130.

Оксана Іванкова-Стецюк

УНІВЕРСАЛЬНІ МЕХАНІЗМИ СИСТЕМНИХ ЗМІН В СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Запропонована концепція системних змін у формах організації суспільно-релігійного життя та виявлено їх універсальні механізми. Тенденція до комунітаризації суспільно-релігійного життя розглядається як заключний етап взаємодії суспільно-релігійних відносин.

Ключові слова: суспільно-релігійне життя, механізми змін, система, комунітаризація.

Оксана Иванкова-Стецюк

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ МЕХАНИЗМЫ СИСТЕМНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ В ОБЩЕСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ: УКРАИНСКИЙ КОНТЕКСТ

Предложена концепция системных изменений в формах организации общественно-религиозной жизни и обнаружены их универсальные механизмы. Тенденция коммунитаризации общественно-религиозной жизни рассматривается как заключительный этап взаимодействия общественно-религиозных отношений.

Ключевые слова: общественно-религиозная жизнь, механизмы изменений, система, коммунитаризация.

ПОВСЯКДЕННІСТЬ

Оксана ГОДОВАНСЬКА

ПОВСЯКДЕННІСТЬ (НЕ) ТОТОЖНА ЕТНОГРАФІЧНОМУ ПОБУТОПИСАННЮ

Oksana Hodovanska

EVERYDAY LIFE IS (NOT) IDENTICAL TO ETHNOGRAPHIC DESCRIPTION OF EVERYDAY LIFE

The author examines the concept of «everyday life» as an element of human existence, which is analyzed in the works of Ukrainian researchers in various humanitarian disciplines. The article defines the similarities and differences of the concept of «everyday life» with an all-encompassing ethnological notion of everyday life.

Keywords: the concept of «everyday life», mode of life, privacy, everyday history, ethnography.

Після здобуття державної незалежності України та завершення доби тотального домінування радянської ідеології в гуманітаристиці науковці отримали доступ до світових інтелектуальних ресурсів. Мова йде, насамперед, про нові напрацювання в історико-антропологічних дослідженнях, обмін якими був цілковито неможливий в системі радянської закритості. Серед цього багатоманіття течій і напрямків, методологічного плюралізму, однією з помітних тенденцій сучасної української історичної науки є звернення дослідників до історії повсякденного життя людини. За декілька десятиліть опрацювання цього напрямку в гуманітарній науці Європи, США та Росії можемо стверджувати про значну кількість концептуально осмислених теоретичних робіт і чималий доробок прикладних досліджень.

В сучасній українській історичній науці і в суміжних дисциплінах дослідницький інтерес до історії повсякденності і до повсякденності як теоретичного концепту переріс у сталий науковий напрямок. Тим паче, що це історико-антропологічне спрямування набуває різноманітних підходів у різних країнах світу, при тому зберігаючи багато спільного в своїй основі.

На підтвердження думки про незмінний науковий інтерес до дослідницького поля повсякденності пропоную звернути увагу на поступове заповнення вченими України термінологічних лакун і методологічних підходів, на маркування прикладних досліджень тощо.

Не ставлячи собі за мету здійснити поглиблений історіографічний аналіз, продемонструю наявність кола дослідників, які впродовж уже кількох років працюють «на полі» повсякденності. Розпочати можна із міркувань Олександра Удода про актуальність історії повсякденності, що «полягає в необхідності реалізації двох методологічних (наукових) «супер-завдань»: по-перше, подолати відставання вітчизняної історичної науки від зарубіжної (європейської) і, по-друге, використати досвід власної історіографії (особливо XIX ст. — початку XX ст.) щодо людинознавчої тематики, що перегукується сьогодні з методологією історії повсякденності» [13, с. 18]. Важливим, на мою думку, є міркування у визначенні предмета історії повсякденності про зміну перспективи: від політичної історії до історії соціальної; від глобального до локального; від «сильних світу» до пересічних учасників історичного процесу. Прихильники цього напрямку намагаються зрозуміти і проаналізувати мінливі відчуття, переживання, поведінку людей, вплив на них соціальних структур і процесів, їхнє

розуміння цих структур і процесів. Одночасно вчений звертає увагу на ставлення до об'єктів дослідження повсякденності як до співавторів, до діалогу дослідника і досліджуваного не тільки в сенсі прямого діалогу з людиною, що дає інтерв'ю, а й діалогу з документами [13, с. 25].

Ольга Коляструк на основі аналізу української історіографії наголошує на тому, що нинішнє постання напряму не слід тлумачити як наслідкове експортування (з Заходу чи Росії) або зводити до наздоганяючої тенденції вітчизняної історичної науки, а відновлення тривкості людинознавчого напряму класичної української історіографії, репресивно перерваного в часи сталінізму [7, с. 6,8]. Ця сучасна дослідниця, розглядаючи завдання у дослідженні повсякденності різними науковими галузями гуманітарного знання, узагальнює: «Кожна з наукових галузей має свій фокус прочитання повсякденності, тому й вкладає в його розуміння відповідний смисл і значення, має свій дослідницький інструментарій та методологію вивчення. У кожній науковій галузі можемо віднайти різні визначення повсякденності, що є виправданими в них з огляду на мету наукового дослідження й інструментально-прикладну доцільність» [6, с. 25—26]. Рівночасно вчена пропонує власне визначення повсякденності, з історичної точки зору, — «це цілісний соціокультурний життєвий світ, безпосередня самоочевидна умова людської життєдіяльності по забезпеченню своїх потреб, історична реальність, в якій здійснюється безпосереднє і опосередковане (через предмети культури) спілкування людей, виникає їх спільний, комутативний світ, що уможливлює наріжну історико-культурну форму соціалізації людини. У спілкуванні, в постійно відновлюваному контакті, зв'язках людей виникає і формується дійсність, повсякденність, її провідні складові, не предмети і процеси самі по собі, а людський зміст. Надані речам і стосункам значення складають суцільне полотно буденної дійсності» [6, с. 28].

Володимир Головко у своїй статті розглянув розуміння поняття повсякденності в західній соціологічній теорії та визначення його, що формулювалися істориками, внаслідок «переміщення» проблематики повсякденності в історичну площину. Його висновок радше нагадує риторичне запитання, а саме: «наскільки історія повсякденності (точніше, ті численні підходи, що виникли на її пізнавальному полі), може забезпечити дослідника як фактографічним матеріалом, так і методологічним інструментарієм, і виступити як одна з головних складових історичного синтезу» [16, с. 100]. У тій же статті дослідник констатує, що в українській історіографії (та й у суміжних дисциплінах — соціології чи філософії) повсякденність не постає як певний методологічний напрям досліджень, одночасно майже немає продуктивного діалогу з проблем повсякденності між українськими істориками та їх колегами з царини соціології чи то філософії [16, с. 98].

У вітчизняному соціологічному теоретизуванні поняття повсякденність розкривається через концептуалізацію феномена приватності. Лідія Сохань розглядає соціальне життя людини у двох формах — суспільній та індивідуальній. Індивідуальне, у свою чергу, включає у себе приватне, особисте життя, інтимне і таємне. Приватне життя особистості можна розглядати у двох аспектах: по-перше, як соціальний і життєвий простір, середовище, в якому проходить це життя; по-друге, як саму систему життєдіяльності й цінностей людини, її економічної, соціальної, сімейно-побутової поведінки [12, с. 229].

Людмила Малес аналізує спільність понять (повсякдення, приватне та особисте життя), що породжується взаємонакладанням семантичних сфер, на перетині яких існує традиція. Повсякдення значною мірою присутнє у сфері приватного як більш охопленого традицією, а, точніше, мірою його традиційності. Приватне життя переважно асоціюється з домом, сімейним, а також особистим життям, воно залежить від індивідуальних рішень та, як правило, не передбачає сторонніх [9, с. 90].

Присутні в українській гуманітаристиці і філософські рефлексії концепту повсякденності. Олена Бочуля здійснює спробу локалізувати повсякденність в багатогранності людського буття, аналізувати інтерактивність творення повсякденного буття та окреслити коло елементів, які входять до структури повсякденного існування та мислення. На її думку, повсякденна свідомість постійно виходить за межі повсякденного буття, оскільки не лише виявляє реальність повсякденності, а й адаптує до себе сфери неординарної діяльності та комунікації. Повсякденність як сфера реальності є незамкнутою саме завдяки свідомості, яка вводить у повсякденність нові структури, а понятійно-категоріальний рі-

вень значення слова «повсякденність» охоплює природно-тілесне й особистісно-суспільне буття людини, що є необхідною передумовою, спільним компонентом усіх решти форм людської діяльності, зокрема й тих ситуацій, сфер діяльності, які категоріально визначимо як поза- чи над-повсякдення [2, с. 121—122].

Михайло Галушко у своєму авторефераті дисертації на тему «Філософсько-антропологічний зміст феномена «повсякденність» в горизонті життєвого світу» стверджує, що невизначеність — характеристика повсякденності, яка свідчить про те, що розуміння стійких структур повсякденного порядку припускає перманентну залученість до його способів здійснення, а, отже, порядок буття повсякденного сприймається як загальнозрозумілий. Але, з іншого боку, включеність у повсякденність заперечує наявність рефлексивних процедур (зусиль). Останні припускають порушення звичайного сприйняття або комунікації й спрямовані на поновлення смислотворення [3, с. 12]. Аналіз філософсько-антропологічних теорій дає змогу виявити обумовленість повсякденності певним культурним контекстом та можливість ґенези змісту повсякденності на тлі західноєвропейської традиції філософування взагалі та в умовах трансформації некласичного ідеалу раціональності зокрема. Проявлення концепту «повсякденність» як елементу людського буття можливе виключно у системі перетинів, зв'язків, стосунків, що сполучають різні сфери життєвого світу.

Здійснивши далеко не повний огляд української історіографії можу аргументовано стверджувати про наявність значної кількості сучасних дослідників, які працюють у парадигмі повсякденності. Зумисне наводжу приклади досліджень із різних і, одночасно, близьких гуманітарних дисциплін, з метою переконати у необхідності розширення методів дослідження повсякденності шляхом запозичення з інших суспільних дисциплін. Загально зрозуміло, що мова йде не про просте перенесення методів, а про використання досягнень інших дисциплін, використання їх теоретичних схем, моделей, категорій, понять, аж до інтеграції на рівні конструювання міждисциплінарних об'єктів. Тим паче, що характерною ознакою досліджень повсякденності є відмова від вироблення єдиної універсальної теорії і абсолютної моделі повсякденного життя.

Одночасно напрошується один з висновків із запропонованих наукових напрацювань — про пошук власного українського «крою» в руслі цього дослідницького напрямку, хоча б з огляду на міркування окремих вчених про існування ґрунтовного опертя в українській історіографії дорадянського (йдеться про спроби реанімувати людинознавчі традиції вітчизняної історичної школи XIX ст.) і ранньорадянського періоду, що не виключає, як подібність, так і відмінність його (*українського «крою»*) від загальноєвропейського чи російського (особливо з огляду на спільне радянське минуле). Значний інтерес до «поля» повсякденності в Україні можна пояснити і як «запізніле» включення в історико-антропологічний «поворот», що розпочався з кінці 60-х рр. XX ст. у світовій гуманітаристиці. Також можу констатувати наявність паралельних «потоків» при вивченні повсякденності українськими вченими, представниками різних наукових дисциплін, насамперед історії, філософії та соціології.

Однак при написанні цієї статті я поставила собі за основну мету продемонструвати співзвучність концепту «повсякденність» із загальновідомими: всеохопним етнологічним поняттям побутописанням, етнографією побуту, одночасно, звернути увагу на суттєві відмінності між ними, що в координатах повсякденності яскраво проявляються. Побут — це одна з визначальних категорій в етнографії, яку ототожнюють з життєдіяльністю, що характеризується умовами й способами задоволення визначених матеріальних і духовних потреб, що сприяють поновленню фізичних та духовних сил людини, їх розвитку. Побут — це і сукупність умов, засобів, форм і способів задоволення матеріальних і духовних потреб членів суспільства, які історично змінюються, проявляються у певному укладі чи способі життя і залежать від рівня розвитку виробництва, суспільно-економічних відносин, загального стану культури певного народу [15, с. 134]. Поділяю міркування тих дослідниць, які наполягають на інтелектуальній продуктивності дослідницького «союзу» істориків, етнологів та соціологів (а я б доповнила ще й філософами) якраз на «полі» повсякденності, що надає вченим сприятливі умови перехресного проникнення у «жвавий» рух такого функціонального явища, як повсякденність [11, с. 25]. І убезпечить дослідників повсякденності від описового відтворення щоденних

реалій людського буття. Тим паче, що справою етнологів є опис побутового життя народу у комплексі з вивченням традиційно-побутових компонентів культури (звичаїв, вірувань, обрядів, ритуалів).

Одним з перших, хто запропонував дослідницьку програму на зближення історії та етнології, був представник молодшої генерації школи «Анналів» Жак Ле Гофф ще у 70—80-х рр. ХХ століття. Остатня, на думку французького вченого, насамперед модифікує уявлення про всесвітню історію, вона веде до радикального звільнення від події, таким чином реалізуючи ідеал «не-подієвої» історії або, швидше за все, вона пропонує історію, що є набором повторюваних чи очікуваних подій, релігійних свят і церемоній, пов'язаних з біологічною та сімейною історією: народження, весілля, смерть [8, с. 200]. Важливим, на мою думку, для розкриття мети розвідки є висновок Жака Ле Гоффа про те, що етнологічна точка зору пропонує історику новий документальний матеріал, відмінний від того, до якого він звик. Етнолог зовсім не цурається письмових документів, але він зустрічає їх настільки рідко, що його методи вибудовуються на тому, щоб обходитися без них. Таким чином, мета історика заглибитися в аспекти повсякденного життя людини, яка не обтяжує себе писаниною, у світ без текстів і письма [8, с. 211]. Отож, «союз» етнології та історії відкриває нові перспективи у дослідженні повсякденності.

Одночасно надзвичайно важливим у згадуваному мною інтелектуальному «союзі» є паритетність, тримання в полі зору рівноцінно двох або кількох цілей наукового пошуку. Оскільки можна піддатися додатковій спокусі — зійти на вторований шлях чітко окреслених дисциплінарних методологічних засад. При роботі із поняттям повсякденності можна наразитися на проблему співвідношення з іншими категоріальними означеннями сфер, що дуже близькі до повсякдення — насамперед йдеться про побутописання. В одному випадку побут поглинає сферу повсякденності, в іншому — є лише її проявом, характеристикою. Якщо схибити, то побутописання етнографів налаштує на аналіз предметно-речового щоденного оточення людини як характеристиці її культурних потреб; на розвиток практичних навичок і естетичних смаків, адже за своєю прямою функцією предмети побуту належать до сфери людської життєдіяльності, її практичних передумов, її раціоналізації, комфорту, задоволення життєвих потреб.

Підтвердженням суголосності повсякдення↔побутописання є наукові роздуми дослідника Тараса Нагайка про те, що побутове повсякдення та суспільне життя утворюють єдине неподільне ціле, через це побут, що має в основі матеріальне, предметно-речове забезпечення людини, розглядається невід'ємним від соціально-політичних та ідеологічних процесів. Розмежування означених складових у дослідженні або ж виключення однієї з них, на переконання вченого, є неправильним, оскільки терміни «побут», «повсякденність», «повсякденне життя» мисляться як синоніми [10, с. 45]. У тій же статті дослідник пропонує основні складові повсякденного життя людини «структури повсякденності» — це житло, одяг, харчування, медичне забезпечення, культурне обслуговування тощо.

Лілія Шаповалова наголошує на посиленні інтересу до осмислення феномена побуту з боку соціальної філософії, представники якої намагаються «піднятися» над конкретними фактами і з позицій міждисциплінарного підходу дослідити побут у контексті широких зв'язків і відносин. Однак її висновок зводиться до того, що на понятійному рівні побут загалом розуміється як устрій повсякденного людського життя і в широкому значенні є синонімом повсякденності, а у вузькому сенсі побут ототожнюється з предметно-речовою реальністю, створеною людиною [15, с. 136].

На відміну від попередніх науковців Тетяна Заболотна застерігає від небезпеки зведення повсякденності до вужчого поняття «побут». На її думку, дослідник повсякденності прагне з'ясувати вплив різноманітних неочікуваних подій на зміни в приватному, побутовому житті та відтворити багатоманіття індивідуальних реакцій на перебіг політичних подій. Центром аналізу стає мінливе життя людини з її щоденними турботами, а не виділені елементи духовної чи матеріальної культури, створені цією людиною (індивідом) [4, с. 39].

Згадуваний вже мною дослідник Олександр Удод також застерігає від спрощеного погляду на історію повсякденності — це аж ніяк не історія побуту, житла чи одягу. Історія повсякденності — це, перш за все, процес олюднення побуту, психологізація щоденного життя, ставлення людини до побутових проблем, до

влади, держави і суспільства в цілому через призму особистісного сприйняття умов життя [14, с. 7].

Отож повсякденність аж ніяк не складається з одних тільки матеріальних предметів і подій, з якими індивід стикається у своєму найближчому оточенні. Не можна говорити й про однозначну спрямованість повсякденності на певну практичну мету. Повсякденність виходить за межі вузько буденної практики, більше того, насичена багатьма утилітарно не потрібними моментами. Таким чином, повсякденність — царина дійсності, соціокультурна реальність, у якій людина може зрозуміти інших людей і спільно з ними діяти: тут виникає їх спільний, комунікативний світ, а сама повсякденність постає як специфічна форма соціалізації людини [1, с. 291—292].

Повертаючись ще раз до близькості понять повсякдення↔побутописання, а зрідка до їх ототожнення, доречно звернути увагу на семантику слова «повсякденність» і близьких до нього за значенням слів, виходячи з того, що мовний код впливає на рамки дослідницького поля. Не вдаючись у поглиблений етимологічний аналіз, варто наголосити, що як синонім до «повсякденності» може з'являтися слово «побут», у розумінні загального життєвого укладу, повсякденного життя. Вважається, що термін «повсякденність» як категорія запозичений з буденної мови, де слово знаходилось у практичному вжитку і в живій мові було органічним і зрозумілим, охоплювало чимало реалій, часто не пов'язаних між собою. Тому в науковій лексиці так важко досягти необхідної логічної впорядкованості і системності. Усталення поняття ускладнюється тим, що ним означується самоочевидна, зрозуміла, нічим не прикметна сфера, яка важко піддається формалізації [5, с. 8—17].

Головні відмінності між повсякденністю та етнографією побуту криються у розумінні значущості подієвої історії. Рухливий, мінливий час, точніше — часи, вплив безлічі несподіваних подій на зміни у приватному житті — предмет, що цікавить дослідника повсякденності, який намагається показати різноманіття індивідуальних реакцій на низку політичних подій. Побут завжди дещо «незграбний», «неповороткий», а повсякденність — рухлива, динамічна.

У повсякденності витають думки і почуття, зріють задуми, пориви і устремління людини. Ситуації, що породжують експериментування, виникають саме в буденності. Дослідника повсякденності цікавить, як це відбувається. При цьому змінюється кут зору: спроба осягнути життєві плани людей «зсередини» і, одночасно, спроба зрозуміти побутову поведінку з огляду на норми і цінності досліджуваної культури.

Етнографічне відтворення побуту і його опис з елементами духовної народної культури зрідка приділяє увагу переживанням, психологічним процесам, емоційним відносинам окремих людей, особливо якщо такі не визначають найбільш поширений або типовий варіант реакцій. У центрі уваги дослідника повсякденності не просто побут, але життєві проблеми та їх осмислення тими, хто живе поруч або жив до нас, часом залишившись безіменним в історії [11, с. 28].

Історія повсякденності — на відміну від етнографії — ставить на перше місце не стільки власне опис матеріального предмета, але деталі ставлення до нього людей, всіх можливих колізій, які може спричинити його існування. Одна побутова деталь може допомогти досліднику відчути те, що передавало на той момент «дух часу», співвіднести приватне існування людини з динамікою історичних подій. І якщо етнографія побуту намагається якомога точніше описати повторювані, стійкі деталі побутового життя у конкретному мікросередовищі, то дослідник повсякденності ставить завданням не просто фіксацію виявленого, але з'ясування механізмів появи новацій у вкорінених і звичних структурах, з'ясування рушійних сил у процесах зближення нового і традиційних норм соціальної дії [11, с. 30].

Насамперед, на основі історії, етнології, соціології та філософії є можливим розкриття смислів, структури і механізмів повсякденності, проведення аналізу буденності як чинної складової історичного минулого чи сьогодення. Можливо, повсякдення — це не тільки нова історична парадигма, а й одна з домінантних перспектив загальної «пост-історії».

1. *Бойченко М.І.* Повсякденності історичної / М.І. Бойченко // Історична наука: термінологічний і понятійний довідник. Навч. посібн. для студентів вищих навчальних закладів. — Київ : Вища школа, 2002. — С. 291—292.
2. *Бочуля О.* Повсякденність: загальний аналіз природи і структури / Олена Бочуля // Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. — Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2012. — Вип. 15. — С. 120—128.
3. *Галушко М.М.* Філософсько-антропологічний зміст феномена «повсякденність» в горизонті життєвого сві-

ту : автореф. дис. …канд. філос. наук / Михайло Галушко. — Київ : Науковий світ, 2007. — 22 с.
4. *Заболотна Т.* Історія повсякденності — «панацея від усіх хвороб» чи пастка для історика? / Тетяна Заболотна // Історія повсякденності: теорія та практика : матеріали Всеукр. наук. конф., Переяслав-Хмельницький, 14—15 трав. 2010 р. / упоряд.: Лукашевич О.М., Нагайко Т.Ю. — Переяслав-Хмельницький, 2010. — С. 38—43.
5. *Колиструк О.А.* Зміст понять «повсякденність», «повсякденне життя», «історія повсякденності» / Ольга Колиструк // Нариси повсякденного життя радянської України в добу НЕПу (1921—1928 рр.): Колективна монографія / відп. ред. С.В. Кульчицький : в 2 ч. — Ч. 1. — Київ : Інститут історії України НАН України, 2009. — С. 8—17.
6. *Колиструк О.А.* / Ольга Колиструк // Інтелігенція УСРР у 20-ті роки: повсякденне життя / відп. ред. В.М. Даниленко. — Харків : Раритети України, 2010. — 386 с.
7. *Колиструк О.А.* Історія повсякденності в сучасній українській історіографії / Ольга Колиструк // Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика. Збірник статей / відп. ред. В.М. Даниленко. — Київ : Інститут історії України НАН України, 2012. — Вип. 17. — С. 5—9.
8. *Ле Гофф Жак.* Другое средневековье: Время, труд и культура Запада / Жак Ле Гофф / под ред. В.А. Бабинцева ; 2-е изд., испр. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. — 328 с. — (Пер. с фр. С.В. Чистяковой и Н.В. Шевченко).
9. *Малес Л.В.* Зміни та тяглість приватності у сучасному українському суспільстві / Людмила Малес // Соціальні виміри суспільства: Зб. наук. пр. — Київ : ІС НАН України, 2009. — Вип. 1 (12). — С. 87—96.
10. *Нагайко Т.* Історія повсякденності: погляд на проблему / Тарас Нагайко // Історія повсякденності: теорія та практика : матеріали Всеукр. наук. конф., Переяслав-Хмельницький, 14—15 трав. 2010 р. / упоряд.: Лукашевич О.М., Нагайко Т.Ю. — Переяслав-Хмельницький, 2010. — С. 43—48.
11. *Пушкарева Н.Л.* «История повседневности» и этнографическое исследование быта: расхождения и пересечения / Наталья Пушкарева // Гласник Этнографского института САНУ. — Белград. — LIII — С. 21—34.
12. *Сохань Л.* Стиль приватного життя особистості: цивілізаційний вимір / Лідія Сохань // Стиль життя: панорама змін / за ред. М.О. Шульги. — Київ : Інститут соціології НАН України, 2008. — С. 221—273.
13. *Удод О.* Історія повсякденності: питання методології та історіографії / Олександр Удод // Повоєнна Україна: нариси соціальної історії (друга половина 1940-х — середина 1950-х рр.) : у 2-х кн., 3-х ч. — Кн. 1. — Ч. 1—2 / відп. ред. В.М. Даниленко. — Київ : Інститут історії України НАН України, 2010. — С. 17—39. — (Серія «З історії повсякденного життя в Україні», т. ІІ).
14. *Удод О.* Історія повсякденності як провідний напрям української історіографії / Олександр Удод // Краєзнавство. Науковий журнал / Національна спілка краєзнавців України. — Київ, 2010. — № 3 — С. 6—9.
15. *Шаповалова Л.О.* Поняття побуту: сутність та структура / Л.О. Шаповалова // Гуманітарний вісник ЗДІА. Філософія. — Запоріжжя, 2010. — Вип. 42. — С. 131—137.
16. *Головко В.* «Риба та м'ясо» історії повсякденності: теоретичні засади напряму / Володимир Головко // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. — Київ : Інститут історії України НАН України, 2007. — № 17. — С. 87—101. — Електронний ресурс. Режим доступу до статті: http://history.org.ua/JournALL/pro/17/6.pdf.

Оксана Годованська

ПОВСЯКДЕННІСТЬ (НЕ) ТОТОЖНА ЕТНОГРАФІЧНОМУ ПОБУТОПИСАННЮ

Розглядається концепт «повсякденності» як елемент людського буття, що проаналізований у працях українських дослідників різних гуманітарних дисциплін. З'ясовані спорідненості та відмінності концепту «повсякденність» із всеохопним етнологічним поняттям побутописання.

Ключові слова: концепт «повсякденність», побут, приватність, історія повсякденності, етнографія.

Оксана Годованська

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ (НЕ) ТОЖДЕСТВЕННА ЭТНОГРАФИЧЕСКОМУ БЫТОПИСАНИЮ

Рассматривается концепт «повседневности» как элемент человеческого бытия, проанализированный в работах украинских исследователей различных гуманитарных дисциплин. Выясняется родство и различия концепта «повседневность» с всеобъемлющим этнологическим понятием бытописания.

Ключевые слова: концепт «повседневность», быт, приватность, история повседневности, этнография.

«СОРОМІЦЬКЕ» ЯК ДИСКУРС

Марія МАЄРЧИК

ФОЛЬКЛОРИСТИКА, РОМАНТИЧНИЙ НАЦІОНАЛІЗМ І СЕКСУАЛЬНІСТЬ: ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ ЗАПИСІВ СОРОМІЦЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ[1]

Mariya Mayerchyk

FOLKLORE, ROMANTIC NATIONALISM AND SEXUALITY: METHODOLOGICAL ASPECTS OF THE HISTORY OF BAWDY FOLKLORE RECORDS

The paper is dedicated to the methodological aspects of history of bawdy folklore study. In particular, the idea that bowdiness is not a stable, immanent feature of the premodern folklore text, but it is a constructed phenomenon, produced by modern discourses. In the paper the discourse of romantic nationalism and discourse of sexuality are examined. The research is conducted with the involvment of manuscripts by Zorian Dolenga-Khodakovskiy.

Keywords: history of Ukrainian folkloristic, bawdy folklore, discourse, romantic nationalism, sexuality.

1. Про обмеженість репресивної гіпотези

Далекого 1827 року в Москві вийшла друком одна з перших збірок українських народних пісень «Малороссійскія пѣсни», впорядкована майбутнім ректором Київського університету Михайлом Максимовичем. Її виданням (разом з публікацією дум в записах Миколи Цертелєва) згодом було відмарковано початок української фольклористики [21; 32].

У передмові Максимович анонсує «зміст і характер» текстів збірника. Це «пісні про смерть козаків, їх від'їзд на чужбину... або про сутички бойові», «особливо чудові» думи, а також «пісні жіночі», в яких йдеться про «тугу за батьківщиною, обманутих козаками дів», про утиски і несправедливість, пісні любовні, пісні про зради, а також пісні святкові і обрядові [21, с. VI—XIX].

Наприкінці Максимович згадує також тексти, взірці яких не увійшли до видання. Він каже, що серед народних пісень є чимало «веселих та карикатурних, інколи доволі потішних, але найбільше таких, що наприкінці їх зашаріється соромливість» [21, с. X]. Максимович наголошує, що пісні ці «переважно належать до усного спадку і не є поезією», люди їх виконують «не стільки заради слів, скільки заради музики» [21, с. X—XI]. Він пов'язує появу цих пісень зі зубожінням чи навіть деморалізацією народу: веселість їх, мовляв, «переходить або в грубість, або в непристойність. *Їхня уява, розгнуздана від дозвілля чи з горя, не знає собі міри*» [21, с. X][2].

Так уперше в фольклористиці, вже при публікації однієї з перших збірок українських народних пісень, концептуалізується група текстів іманентно усних, не гідних записування, своєрідної когорти, що виконала окремішню роль в історії фольклористики.

Цією згадкою про неналежні пісні я хотіла б анонсувати ось таку тезу: повну відсутність «сороміцьких пісень» у численних виданнях українського (та й, загалом, слов'янського, і навіть європейського) фольклору впродовж усієї першої половини XIX ст. (а з деякими виїмками, то аж до кінця 1890-х рр.) *не конче зумовлено лише зовнішніми цензурними обмеженнями та заборонами*. Державну цензуру зазви-

[1] Це дослідження є фраґметом передмови до збірника сороміцького фольклору із архіву Федора Вовка (упорядниці Олена Боряк та Марія Маєрчик), який заплановано до публікації на початку 2016 року у видавництві «Критика», Київ

[2] Тут і далі в усіх цитатах, якщо не зазначено інше, курсив мій. — *М. М.*

чай вважають єдиною і головною перепоною до друку сороміцьких текстів. Вона, безумовно, ускладнювала друк текстів або й повністю перешкоджала йому, а все ж *цензура є недостатнім, неповним, невичерпним арґументом у тлумачені історії колекціонування та видань сороміцького* (себто такого, де використано метафорику коїтусу, знижену лексику, стидкі кпини та перекори тощо) чи *обсценного фольклору* (таких форм сороміцького фольклору, де вжито грубі інвективи, лайку, лихослів'я). Адже в нашому випадку Максимович пояснював вилученість певних пісень не цензурними зовнішніми перепонами, а тим, що сам не бачить потреби їх публікувати, мовляв, ці пісні нерепрезентативні, своєю суттю усні, не віддзеркалюють «головного прагнення поезії народної», вони — опозиція до пісень, відібраних до збірки, що є прикладами народної поезії [21, с. XII].

Цензурна гіпотеза є ненадійною ще й тому, що, ґрунтуючись на ній, годі пояснити, чому в XIX і на початку XX ст., коли моральна цензура як у Російській, так і в Австро-Угорській імперії, ставала щораз жорсткішою, кількість публікацій обсценного фольклору невпинно росла. Тоді, коли у Європі «прокотилася хвиля цензурних переслідувань», «було засновано товариства із захисту моралі, уведено нові закони для захисту молоді й народу загалом» [9, с. 97], коли збірники сороміцького фольклору вилучали з крамниць й арештовували в друкарнях, а в Росії забороняли навіть передрук тих книг і текстів, що уже були надруковані у XVIII ст. [27, с. 353], — саме тоді вийшло друком чимало збірок фольклорних текстів сороміцького штибу, а також етнографічних досліджень інтимного життя (щоправда, в Австро-Угорщині таких публікацій було відчутно більше).

Отже, повторю, я не стверджую, що покликання на цензурні перепони є хибним чи перебільшеним, але воно не пояснює, скажімо, обставин зростання інтересу до обсценних фольклорних текстів і кількості їх публікацій. Для досліджень історії обсценного фольклору вичерпнішим було б пояснення, зіперте на чинниках, що, попри цензуру, спонукали інтерес до такого фольклору і до його видання.

2. Від перешкод цензурних до механізмів дискурсивних

Отож, мені видається доцільним бодай тимчасово утриматись від аргументів про цензурну заборону, що приходила директивно зверху і діяла як перепона, репресія, обмеження. Натомість, зосередьмося на чинниках *дискурсивних*, таких, що *поширювались горизонтально* через знання, персональні переконання і загальноприйняті ідеї, *приходили* буцімто зсередини людини, були (принаймні на позір) її вибором і ініціативою.

Функціонування сороміцького фольклору — його виокремлення, формування, систематизацію, кодифікацію, осмислення, видання — я розглядатиму тут саме залежно від циркуляції цих ідей і уявлень, які спонукали, заохочували створення сороміцьких фольклорних колекцій та збірників, чи, навпаки, постулювали необхідність обмежити їх друк, припинити їх запис, унеможливити їх поширення. Так чи так, а обидва режими знань однаковою мірою концептуалізували сороміцьке, виводили його в дискурс, надавали йому смисл, відмінний від того, що посідали ці тексти в середовищі свого усного побутування.

Теорія дискурсу як форми функціонування влади, що реалізується горизонтально, через поширені знання та загальноприйняті ідеї — названі також «*режимами знань*» — була розроблена в 1970-ті рр. французьким філософом Мішелем Фуко [31]. На її методологічні засади я частково спиратимусь у цій статті. Окрім цього, це дослідження зіперте на ідеї позиціонованих знань Донни Гаравей, конструкціоністські теорії націоналізму та сексуальності, а також критичні підходи до історії фольклористики.

Оглянімося назад, в період, що передував XVIII ст., в ситуацію для фольклору додискурсивну, коли він ще не став предметом масового колекціонування й замилування, вивчення й систематизації, концептуалізації і теоретизування, словом, не став ще політичним диспозитивом — фольклором. Тоді практично уся усна спадщина селянства оцінювалася приблизно так само, як і пісні «веселі та карикатурні» у добу Максимовича, себто як щось інколи й потішне, але загалом безвартісне, малоцінне, примітивне, грубе, не варте вдумливої уваги. Тоді народні пісні — усі пісні, як і інші форми усної словесності, — не викликали ані сентиментального захоплення, ані академічного інтересу[3]. (Хіба що церковнослужителі тоді пе-

[3] Наведу кілька прикладів, що свідчать про брак інтересу і низьку оцінку народних текстів у дофольклористичну добу. Гоголь в своїй рецензії на перші збірники фольклору писав, що до того, як Максимович та Срезневський вида-

реймалися народними текстами та звичаями, бо вбачали в них прояви «осоружного» язичництва).

З другої половини XVIII ст. в Російській імперії оті раніше малозначимі народні пісні починають все частіше потрапляти в популярні в той час рукописні й друковані збірники. Тоді це були *пісенники* — збірки переважно розважального, гедоністичного характеру, де народні тексти розташовувалися впереміш з різножанровими авторськими піснями. Як наукова *дисципліна* українська фольклористика починає формуватися ще пізніше, з переходом від цього передромантичного сентиментального зацікавлення народними піснями до романтично-націоналістичного пошуку «народності», себто «народного духу» і героїчної історії, що, як тоді розуміли дослідники, можна віднайти в народних текстах [21, с. II—III; 33, с. 9; 38, с. 16, 17]. Цей процес формування фольклористики розпочався на Слобожанщині, Київщині та в Галичині в другій чверті XIX ст. (в західноєвропейських країнах — дещо раніше) і тривав кілька десятиліть.

Національна доктрина в XIX ст. була швидко зростаючою культурною, ідеологічною, а потім і політичною силою (інтерпретованою і правоконсервативними групами, і ліворадикальними), яка мала значний вплив на становлення й інституалізацію фольклористики особливо в Східній та Центральній Європі, де фольклор був осердям національного дискурсу (в західноєвропейських країнах національна свідомість уґрунтовувалася, здебільшого, на філософії чи історичних дослідженнях) [24, с. 5].

Британський історик Тімоті Бейкрофт вказував, що формування національної доктрини «давало фольклору велетенський потенціал бути інструменталізованим на найвищому політичному рівні як легітимуючий дискурс» [36, с. 2]. В XIX ст. сільські культурні практики, що раніше не викликали культурницького чи наукового інтересу — пісні, музика, казки, обряди, звичаї, мова, одяг, вишивка, прикраси, оздоба, інтер'єр, начиння, їжа — стають предметом фольклористичного та етнографічного інтересу і швидко перетворюються в знаки національної ідентичності, проявом національної свідомості, стають національною традицією [36, с. 2][4].

В межах національної доктрини XIX ст. культурне надбання селянства покликане було задемонструвати потужність національної традиції, стати запорукою могутності «нації». Збирачі «народної поезії» намагаються показати традицію якомога героїчніше, респектабельніше, імпозантніше [15, с. 76]. В світлі такої постави, не всі тексти, що ходили в народі, видаються однаково цінними. Тексти ієрархізуються відносно національної ідеї й здатності експлікувати «народний дух», встановлюється їх порядковість і пріоритетність. Найвищу щаблю займає героїчний епос, — *народні думи*, — вони тривало залишалися в пріоритеті записувачів фольклору і складали основу майже всіх фольклорних видань другої й третьої чверті XIX століття. З ними глибоко шанованими були ліро-епічні історичні балади, пісні про козаків та про їх військові звитяги, ліричні пісні, особливо такі, що були «або примітні красотою піїтичною, або демонстрували спосіб думання, домашній побут» [21, с. XXI], також обрядові тексти тощо.

На середину XIX ст. нижче межі записування все ще залишалися тексти «веселі та карикатурні»,

ли свої фольклорні збірки, тексти народних пісень «залишалися без уваги і майже ні в кого не викликали інтересу» [10, с. 16]. Пушкін з осудом і жалем писав про сподвижників Пєтра I, що їхнє покоління «відчувало презирство до безграмотної народної словесности» [26, с. 435].

Ще одна ілюстрація приходить із історії видань казкових збірників. Автори підручника з фольклористики пишуть, що хоч в «донауковий» період збірників казок вийшло чимало, одначе народні казки записували рідко, а якщо й публікували, то в переробці, бо вважалося, що простонародні тексти надто примітивні і не мають цінності. Так, коли у XVIII ст. Васілій Льовшин відібрав до свого видання й опублікував три неперероблені народні казки [20], то це викликало різкий осуд: «В одному з відгуків [на публікацію] ідеться: «Поміж доданих видавцем нових казок деякі, як-от про Тімоху, Цигана та інші, — з превеликим для цієї книги зиском можна було б приберегти для найпосполитіших корчем і шинків, бо й немудрий мужик без зусиль таких із десяток вигадати може, якщо в друк їх віддавати, то шкода паперу, пер, чорнила і типографських літер, не кажу вже про зусилля панів письменників» [16, с. 16]. І навіть в середині XIX ст. російські лібералі-західники, прихильники ідеї, що Росія має розвиватися в руслі європейської цивілізації, не бачили резону в тодішньому масовому пієтеті до фольклору, який вважали консервативним залишком віджилої культури.

[4] Аби проілюструвати, що фольклор інструменталізується як вища політична сила, нагадаю, що створені в XIX ст. в дусі романтичного націоналізму ідеалізовані образки народного життя і сільських узвичаєнь, в пост-радянський час продовжують бути репрезентантами «національної традиції», легітимуючи, як правило, консервативні законодавчі реформи.

пісні «непристойного» характеру: цей продукт народної творчості погано узгоджувався, ба, навіть різко контрастував із тими засадами фольклористики, що були сформовані романтично-націоналістичним дискурсом.

Романтичний націоналізм є одним з засадничих факторів, що утримував низький інтерес до текстів сороміцького характеру або задавав переконання, що такі тексти записувати зайве, а друкувати — непристойно.

Які ж режими знань змогли обґрунтувати важливість та цінність цих текстів, які дискурси змогли надати їм достатньої поважності, аби подолати припис усного існування?

Обставини, про які йтиметься далі, пов'язані з формуванням в Європі упродовж XVI—XIX ст. нового типу суспільства, капіталістичного. В цей період, пише Фуко, середньовічна «влада крові» (що мала повноваження карати на смерть) змінюється новою формою влади, що покликана була «завідувати життям». У новій політекономії капіталізму народонаселення стає цінністю, на владу припадає задача примножувати народонаселення, вишколювати його тіла, муштрувати його навики, зміцнювати його здоров'я, збільшувати його продуктивність, повищувати його ефективність. В такому суспільстві, звертає увагу Фуко, особливу роль починає відігравати сексуальність: «Саме нові процедури влади, випрацювані в класичну епоху і запущені в дію в XIX столітті, і змусили наше суспільство перейти від «символіки крові» до «аналітики сексуальності» [31, с. 253]. Бо секс, пише Фуко, це ідеальний спосіб запроваджувати контроль, «це доступ одночасно і до життя тіла, і до життя роду. Ним користуються і як матрицею дисципліни тіла, і як принципом регулювання народонаселенням» [31, с. 250].

Філософ полемізує з тезою про те, що XIX ст. було «вікторіянським» часом витіснення, вигнання, пригнічення та замовчування сексуальності. Він доводить, що під серпанком притлумлення відбувається розростання, розмноження, урізноманітнення, всепроникнення сексуальності, проліферація способів її існування, форм проявів, місць упровадження, механізмів продукування: «Думаю, мені поступляться двома пунктами: думаю, погодяться вважати, що упродовж ось уже трьох віків дискурс про секс є радше примноженим, ніж розрідженим; і що якщо він і ніс із собою заборони й обмеження, то водночас — і якимось фундаментальнішим чином — забезпечував ущільнення й імплементацію всього того сексуального розмаїття» [31, с. 149]. І ще: «Секс вибивають з його прихистку і силоміць примушують до дискурсивного існування» [31, с. 129].

Проліферація дискурсу про сексуальність відбувається суттєвим чином посередництвом наук: сексуальність поселяється в порядки медичних, психологічних, психіатричних, економічних, юридичних, педагогічних дисциплін і практик — «всюди було обладнано спонуки, аби говорити, всюди — диспозитиви, аби слухати і реєструвати, всюди — процедури, щоб спостерігати, розпитувати і формулювати» [31, с. 249]. Фольклористика та етнографія, що вже надійно сформувалися в наукові дисципліни, стають новими диспозитивами сексуальності. З другої половини XIX ст. фольклористикою та етнографією було обладнано місце для говоріння про секс — етносексологію. Тексти, що дотепер залишалися без уваги учених, якнайкраще відповідали потребам нової субдисципліни і стали основою для вивчення «народної сексуальності».

Отже, дискурс сексуальності, що є продуктом капіталізму, є іншим чинником, що надав вагу і пріоритетність фольклорним текстам, які за інших обставин вважалися негідними запису і ретельно вилучалися з публікацій. Ось завдяки якому чинникові у другій половині XIX і на початку XX ст., в обставинах посилення моральної цензури в обидвох імперіях, з'явилася ціла низка томів «еротичного фольклору».

В наступному викладі я зупинюся на категорії «сороміцький фольклор» і покажу, що дискурс сексуальності не *уможливив* друк об'єктивно існуючого корпусу текстів, але створив, *сконструював* цю групу, надав їй смислів (не без труднощів і протиріч), вписав ці тексти в модерні режими знань про сексуальність.

II. «Сороміцький фольклор» у фокусі соціального конструкціонізму

1. Що є сороміцькість?

В період між 1814 і 1819 рр. знаний етнограф і археолог Зоріан Доленґа-Ходаковський здійснив се-

рію мандрівок і записав безпрецедентно велику колекцію українських народних пісень: кількість пісень у його рукописі — понад дві тисячі — істотно перевищувала обсяги всіх відомих на тоді зібрань [13, с. 2]. Для нашого дослідження особливо прикметним є те, що в добірці Ходаковського були тексти, які пізніші науковці класифікували як «сороміцькі». А ще цікавіше те, що *різні науковці вважали «сороміцькими» не одні й ті ж пісні*.

В якийсь момент, найімовірніше, на схилку віку Михайло Максимович уклав невеличку збірку українських сороміцьких весільних пісень[5]. Збірка кілька десятиліть залишалася неопублікованою, спершу зберігалася у Драгоманова, який перегодом віддав її Вовкові. Пройшло іще «мабуть з десять років» перш, ніж Вовк надрукував її у «Матеріялах до українсько-руської етнології» [23, с. 157].

Прикметно те, що Максимович залучив до збірки кілька пісень із рукописів Ходаковського (на той час Максимович володів цими рукописами)[6]. Так от, деякі тексти з рукопису Ходаковського, які Максимович ідентифікував як сороміцькі, а Драгоманов не опублікував, без жодних пересторог увійшли в радянське, ретельно цензуроване видання записів Ходаковського [29]. Олексій Дей, упорядник збірки Ходаковського, без застережень опублікував тексти, за Максимовичем — сороміцькі, але вилучив із збірки *інші тексти на тій само підставі:* «Серед записів весільних пісень зустрічається кілька десятків сороміцьких (співалися при звичаї комори, під час перезви). Ми не вважали доцільним вносити їх до книги» [29, с. 18].

Таке різночитання «сороміцького» траплялося і в інших випадках. У 1880-х рр. Володимир Науменко зробив спробу систематизувати записи Ходаковського, а для цього при кожній пісні в рукописі зробив помітку про її тематичну приналежність [5; 6]. Загалом Науменко позначив близько 32 тематично-жанрових груп [11, с. 8]. Серед них є і «соромні», «похабні», «гульливі» тощо. Таких, за Науменком, в рукописі було більше, ніж у Максимовича і Дея разом узятих.

Уявлення про «сороміцьке» в Максимовича, в Науменка і за радянської доби збігалися лише почасти.

Ось для наочності приклади двох пісень із записів Ходаковського, які Максимович опублікував як сороміцькі. Першу з них, до слова, також передрукував у «Криптадії» Федір Вовк, а залучав він туди лиш тексти прикметно «скоромні». Однак радянське цензуроване видання 1974 р. містить обидва тексти без купюр[7]:

Під сосною росла,
А недобрая до нас пришла.
Нічого дивовати,
Бо такая била і мати.
Напишіте і в реєстрі[8]*,*
Бо такії били і сестри
[2, арк. 66 зв.; 5, № 222; 23, с. 162; 37, с. 76; 29, с. 375];

Ох рак неборак цивки суче
Сухая рибонька до гори скаче
То в гору, то в долину,
То в рожу, то в малину[9]
[6, № 376; 23, с. 159; 29, с. 74].

Першу з цих пісень в рукописі Ходаковського класифіковано (ймовірно Науменком) як «нечесній невісті», а другу — «весільна».

---

[5] Наразі важко достеменно встановити час створення рукопису. Найімовірніше, це було між кінцем 1860-х і 1873 роком — роком Максимовичевої смерті. Нижню межу я встановлюю за часом найраніших публікацій сороміцьких текстів, коли актуальності набула сама ідея гуртувати їх в окремі збірки [7; 30]. Федір Вовк, який готував збірку Максимовича до друку, коментує, що більша частина рукопису переписана «начисто», а інші пісні «були тільки наготовлені до переписовання і мають на собі чимало поправок і приписок» [23, с. 167]. Те, що рукопис не викінчено, дає змогу припустити, що над ним упорядник працював на схилку віку і роботу завершити не встиг, себто що збірник створювався, ймовірніше, все ж ближче до початку 1970-х.

[6] 1832 р. Максимович придбав рукописи пісень у записах Ходаковського (автографи і копії) у його вдови Єлени Васілєвської [11, с. 32—34; 22, с. IV].

[7] У цій статті пісні в записах Ходаковського цитую за рукописами. Я користалася двома автографами Доленги-Ходаковського [3; 4], а також двома копіями з автографів. Перший, це два томи, створені на основі рукописів Ходаковського відразу після його смерті, в період між 1829 і 1832 рр. на замовлення Миколи Полєвого, редактора «Московського телеграфа» [5; 6; 11, с. 34]. Іншу копію створив Осип Бодянський в 1834 році, коли замешкував у Москві у Максимовича і мав доступ до придбаних Максимовичем рукописів [2; 11, с. 39].

[8] В Максимовича: «Напишіть її в леєстри» [23, с. 162].

[9] В Максимовича: «...то в калину» [23, с. 159].

Опублікували водночас і Максимович, і Дей також інші пісні: «Ой ішов дощик кропнистий» (у Дея — лиш перша частина пісні) [23, с. 161; 29, с. 693], «Плуг не оре» та «Забивайте зелізца» (в Максимовича опубліковано як одна пісня, а в Дея як дві різні) [23, с. 160; 29, с. 365, 366], «Бодай тебе, морозеньку» [23, с. 168; 29, с. 376], «Наїхали купці з Холма» [23, с. 161; 29, с. 694]. Останній з текстів Дей також частково цензурує, публікує його без чотирьох останніх рядків. Цю ж пісню друкує також і Вовк у «Криптадії»:

Наїхали купци с Холма,
А питали по чому волна.
Чорная волна
По червоному сполна,
А білая волна
По золотому сполна.
Руно на руно клали,
Всередині дирки шукали.
Тицю-тицю у білу волницю,
Утратили червону волницю[10]

[5, № 416; 23, с. 161; 37, с. 58; 29, с. 694].

А ось приклади текстів, що Дей не допустив до публікації:

Ходила Марисенка по писку
Задерла ноженку на триску,
Потекла кривця як рукавця
Од Ивасенька молодца

[6, № 357; 23, с. 160];

Рачок-неборачок по бережечку лазить,
А на тую плотиченьку[11] *важить.*
Моя ти пліточко, красноп'єречко,
Розчепір мене пер'є,
Щось тобі вдію тепере.
А плотиченька плеше,
А потом під раком леже,
Коб міні мати того менька[12] *оглєдати,*
Треба єму дати [4, арк. 8 зв.];

Зажену я квочку у бочку,
А курчатами узвершу.
Скажи мені, Оксеночко,
Хто тебе шморгнув спершу

[5, № 221; 23, с. 162; 37, с. 69].

Цими прикладами я хотіла показати, що «сороміцькість» не є аж такою сталою, іманентною чи самоочевидною характеристикою текстів. Немає якоїсь чіткої межі, що вказувала б на сороміцькість чи пристойність тексту. Одні і ті ж тексти можуть відчитуватися і в режимі «сороміцького», і в режимі «пристойного». В ґрунті речі, всі з зацитованих текстів могли би правити за «сороміцькі», адже йдеться про статеві взаємини чи дефлорацію (і славлену шлюбну, і несхвалювану дошлюбну). Але водночас їх можна було б публікувати і у фольклорних збірниках загального вжитку, адже в текстах відсутні незручні для друку обсценності та «натуралізм», грубощі чи лихослів'я, їх метафорика, сказати б, «пристойна», «прийнятна», сповнена міфологічності. Перш ніж сформулювати ширший висновок з цього спостереження, я спробую в наступному тексті зробити ще один крок і обґрунтувати тезу, що хоч рукописи Ходаковського вважають щедрим джерелом найраніших записів українського сороміцького фольклору [11, с. 46], *сам науковець непристойних, сороміцьких текстів, схоже, уникав. В рукописах є кепкувальні, бешкетливі пісні з заниженою, інколи грубуватою лексикою, але справді обсценні, непублікабельні тексти в збірку не залучені.* В цьому сенсі записані Ходаковським пісні стали «сороміцькими» й непублікабельними лиш десятиліттями пізніше.

2. Чи записував Ходаковський сороміцькі пісні

Отже, які пісні Доленга-Ходаковський відбирав у свої збірки? Якими міркуваннями керувався, коли формував колекції? Чи шукав Ходаковський цілеспрямовано сороміцькі сюжети, якими, вважалося пізніше, рясніють його фольклорні рукописи?

Жанрове та тематичне наповнення рукописів Ходаковського відрізняється від змісту опублікованих тоді фольклорних збірок, як наприклад, збірки Цертелєва (1819), Максимовича (1827, 1834, 1949), Срезневського (1833—1838), Лукашевича (1836). Для рукопису Ходаковського характерним є відсутність інтересу до історичних сюжетів. З-поміж більш ніж двох тисяч пісень Ходаковського одна тисяча були весільними, а інші — подібного штибу,

[10] В іншому рукописі два останні рядки пісні записані на тому ж аркуші, але окремо від решти пісні [2, ненум. арк. після арк. 66]. В Максимовича, і у Вовка останній рядок пісні такий: «Утрапили червону криницю».

[11] Плітка — невелика прісноводна риба родини коропових (28, т. 6, с. 587).

[12] Меньок — зменшувально-пестливе до мень або минь, вид риби [28, т. 4, с. 673].

обрядові, танцювальні, жартівливі та сатиричні, пісні про кохання та сімейне життя. В колекції лише 36 пісень — історичні, і то радше ліро-епічні [11, с. 52; 29, с. 10, 675—692]. Науменко писав, що історичні пісні в рукописах Ходаковського — «відділ найбідніший по кількості і по змісту» (цит. за: [29, с. 50])[13].

Схоже, колекція Ходаковського стилістично була пов'язаною і жанрово виростала з ранішої (дофольклорної) традиції *пісенників*, як вже згадувалося, збірок пісень різного штибу, куди записували здебільшого ліричні та жартівливі пісні, як фольклорні, так і авторські, як міського, так і сільського походження і побутування. Такі пісенники, популярні серед інтелігенції Російської імперії в кінці XVIII ст., створювали з розважальною метою, вони здебільшого «не містили билин ані історичних пісень, ... складалися переважно з народних ліричних пісень та романсів» [25, с. 377]. Ось повний заголовок одного з тогочасних опублікованих пісенників, що дає вичерпну картину його змісту: «Зібрання російських пісень, що містить пісні любовні, пастуші, жартівливі, простонародні, хорові, весільні, святочні, с додатком пісень із різних російських опер і комедій» [34]. Такий перелік (окрім останніх двох позицій) фактично описує вміст рукописів Ходаковського.

Інший чинник, що міг визначати наповнення фольклорних збірок, був пов'язаний з романтичним націоналізмом, але з певними особливостями. Для доби романтизму притаманним є акцент на тих історичних періодах, що асоціювалися з героїчними подіями. Для українців це була доба козацтва. Одначе для Доленги-Ходаковського, людини польського походження, козацька тематика могла промовляти іншою історичною пам'яттю. Доленга-Ходаковський політично поділяв романтично-націоналістичні ідеї *панславізму* і захоплювався епохою язичництва, яку вважав найгероїчнішою. Ця доба, писав Ходаковський, «упродовж п'яти століть тримала під іменем нашим пів Європи, а тому з усіх періодів нашої Історії є найвеличнішою», «вона є спільною [слов'янською] колискою нашою, зародком моралі, обрядів, чеснот і вад, забобон і всього, що можна назвати національностію» [12, с. 289]. З цього огляду, історичні тексти про козацькі звитяги XVI—XVII ст. були для Ходаковського, ймовірно, менш цікавими. Ходаковський шукав древню історію в «словах язичницьких, однозначних і незрозумілих виразах» [12, с. 297].

Отож, формовані на перехресті традиції пісенників та романтичного панславізму, інтереси Ходаковського, перш за все, зосереджувались на обрядових, веселих, карикатурних, жартівливих, танцювальних, образних, насичених метафорикою та міфологією піснях. Саме їх збирач вважав особливо інформативними з точки зору свідчень про дохристиянську епоху. І саме для цих жанрів, у їх живому побутуванні, особливо для кепкувань, кпинів, жартів, перекорів, характерною була знижена, дошкульна лексика. Тож цілком закономірно, що пісні зі стилістично зниженою лексикою, щедро представлені в записах Ходаковського. Але грубуваті словесні звороти не були метою записувача так, як стали для дослідників «сороміцького» фольклору, ані не звучали ці звороти настільки разюче вульгарно й неприпустимо, як для дослідників, що бачили ціль фольклористики в дослідженні героїчної національної історії. Такі стилістично забарвлені висловлювання були звичною, іманентною, типовою рисою багатьох народних текстів, а для збирача Ходаковського були радше малозначимими.

Коротко проілюструю цю ідею. Ходаковський звертав у піснях увагу на окремі ключові слова-символи, в яких він бачив прояв язичницької епохи. Такими були, скажімо, слова *рак*, *пень*, *бугай*, *город*, *зоря*, *місяць* та багато інших. В рукописах він навіть намагався помістити пісні зі спільним ключовим словом поряд. Так, в одному місці зібрано з десяток пісень зі словом *рак*. Історичну цінність цих пісень пояснено тут-таки, в примітці Ходаковського, що *це* давній символ, і в польській геральдиці «червоний рак» згадується ще перед 1444 роком [4, акр. 8 зв.]. Ось дві типові пісні з цієї колекції:

Дайте міні чепєля,
Зарижу я рака,
Міні буде голова,
А дівчатам срака [4, арк. 8 зв.].

[13] Можливо, саме ця жанрова обставина спричинилася до того, що рукописи Ходаковського півтора століття не виходили друком. Відсутність історичних й епічних жанрів, а натомість переважання куди менш значущих обрядових, жартівливих і танцювальних пісень могло розхолоджувати потенційних видавців. А чимало їх — зокрема Максимович, Бодянський, Куліш, Драгоманов, Науменко, Гнатюк, Доманицький [29, с. 7] — час до часу накидало оком на ті рукописи з наміром їх опублікувати.

Кукурику, кудкудак
Забив рибу хвостом рак[14],
Коли б риба не дурна,
То б ся раку не дала [4, арк. 8 зв.; 29, с. 633].

Обидві пісні, як бачимо, містять занижену лексику — *срака* та *не дурна*, а друга пісня — також і коїтальні ремінісценції. Але всі ці речі, не прикметні для Ходаковського, і не перешкоджали йому записати обидві пісні, адже основний фокус збирача — це згадка про *рака*.

Одначе пізніші вчені інакше оцінюють пісні. Для Дея, скажімо, стилістичне забарвлення виходить на перший план, воно було визначальнішим, ніж згадка про *рака*, і перша з пісень так і не потрапила в публікацію (і деякі інші пісні цієї групи). А друга, дарма що з коїтальними мотивами, звучала пристойніше і в збірникові таки була опублікована. (І обидві пісні також можуть бути сороміцькими для дослідників «сороміцькості»).

Та важливо сказати, що Ходаковський нотував далеко не всі пісні без огляду на вжиту в них лексику. Наскільки вдається встановити з доступних рукописів, у Ходаковського були свої табу і відповідний принцип добору текстів: збирач послідовно уникав пісень з грубо-обсценними виразами, з лихослів'ям. Знижену лексику чи коїтальну метафорику він допускав, але власне обсценні вирази у рукописах Ходаковського або взагалі відсутні, або їх настільки мало, що серед доступних мені рукописів їх виявити не вдалося[15].

Отже, частина виразів для Ходаковського звучали м'якше, а межа неприпустимого була встановлена по-своєму, по лінії вжитку грубо-обсценних слів, і не збігалася з принципами добору текстів Дея.

Всі ці міркування дають мені підставу стверджувати, що *пісень, які б Ходаковський означив як непристойно сороміцькі чи непублікабельні, його рукописи не містять*. Ходаковський колекціонував пісні з огляду на їх інформативність для вивчення дохристиянської історії, й низька жартівлива лексика не ставала перепоною, аби занотувати пісню. Така лексика була іманентною рисою простонародності і не звучала так неприпустимо вульгарно, як в контексті незабаром посталої національної фольклористики, в очах пізніших дослідників історичних пісень. Разом з тим нижче певної межі в доборі лексики дослідник не опускався, а відтак оминав непристойні на його огляд тексти. Отому так прикметно, як оцінювалася колекція Ходаковського згодом.

А через кілька десятиліть його колекцію почали розглядати як джерело найдавніших «сороміцьких» записів. Що прикметно, кількість цих «сороміцьких» текстів у колекції Ходаковського з кожним наступним десятиліттям оцінювалася все щедріше: Максимович позичив з рукописів десяток пісень, Дей вилучив з публікації кілька десятків, а Микола Сулима, на основі ознайомлення лиш з частиною рукописів Ходаковського, опублікував 83 сороміцькі пісні [8, с. 5—28].

Ситуація, коли записані або навіть опубліковані в кінці XVIII ст. народні тексти згодом були категоризовані як «сороміцькі» і «непристойні», явище не поодиноке. Наприклад, упорядник збірника «Російський еротичний фольклор» (Москва : Ладомир, 1995) як взірець «еротичного фольклору» XVIII ст. пропонує дві пісні з публікації 1770 р. «Собрание разных песен» Михайла Чулкова [17, с. 45—46, 49]. А, разом з тим, видання Чулкова було присвячено «Її величності Катерині Петрівні Строгоновій», а потім перевидане в 1913 р. «за розпорядженням Імператорської Академії Наук», себто, найімовірніше, на огляд упорядника, не містило екстрем і цензуру задовольняло[16].

Сороміцьке, як бачимо, може увиразнюватися в текстах, щодо яких раніше не зауважували «нічого лихого», але може і «зникати». Дослідники звертали увагу на явище, коли сороміцька метафорика тексту більше не зчитується, і текст поступово переходить у загальновживаний хоровий або дитячий репертуар [19; 18].

Я використовую вираз «сороміцький фольклор» здебільшого в лапках, це дає змогу тримати в полі

[14] В публікації чомусь цей рядок відчитано і записано так: ««Забив рибу» — хвастав рак», хоч в рукописі чітко видно слово «хвостом».

[15] Важливо зазначити, що на звороті сторінок і на полях копій рукописів Ходаковського траплялися записи обсценних пісень, щодо яких встанолено, що їх залишив Микола Гоголь, коли в 1830-ті рр., по смерті Ходаковського, отримав рукопис в користування від Максимовича [5; 6, 11, с. 34—36].

[16] Див. також міркування про те, як російська цензура пропустила до друку (або ігнорувала) інші «дуже цинічні малюнки і тексти» [35, с. 206—207].

уваги, що «сороміцьке» не має сталого і визначеного параметру. «*Сороміцьке» — це дискурсивна категорія*. За одних обставин «сороміцькість» буде визнаватися лиш за текстами, що містять відверто обсценні вирази, а в інших навіть обсценні вирази не перешкоджатимуть тому, аби пісні були записані поряд з духовними віршами і билинами (як в рукописі Кірші Данілова 1760-х років). Ще в інших випадках достатньо жартівливо-кепкувального змісту, щоб текст опублікували в томі «сороміцького фольклору», а разом з тим може бути і так, що навіть пісня з розлогими коїтальними метафорами не вважатиметься сороміцькою.

Лексема «сороміцьке» — народного походження, вчені одностайні в цьому [18, с. 10; 14, с. 34; 1, с. 27]. Вона існувала в діалектах задовго до початку наукового вивчення фольклору. Про функціонування цього слова в якості *терміну* і наукової категорії можна говорити хіба що з другої половини XIX століття. В процесі його наукового присвоєння семантика слова мінялася, водночас мінялося і розуміння того, які з текстів є «сороміцькими».

Сороміцьке, отже, є конструйована категорія. Її конструйованість полягає не тільки в смисловій рухливості. Але і в тому, що ці смисли витікають з дискурсів — ідеологій, режимів звань і влади. *Клас, націоналізм, капіталізм і лібералізм* постають як значущі чинники, що впливали на постання і функціонування «сороміцького» як дискурсу. Ми можемо сказати, що всі ці чинники сприяли видобуттю народних пісень із додискурсивного (донаукового, усного) існування, перетворення їх в фольклор й інкорпорацію їх в провадження політик, в тому числі і політик сексуальності.

І якщо сороміцький фольклор розглядати як продукт дискурсу, то звідси випливає, що навряд чи можна вважати «історією сороміцького фольклору» просто лиш історію *запису та публікацій* текстів, які ідентифіковані як сороміцькі тими, хто шукає сороміцький фольклор. *Історія сороміцького фольклору має писатися з позиції аналізу дискурсів, що цей фольклор конструюють.*

1. Архів Ф. Вовка. — Ф. 1. — Од. зб. 182, б. д. «Фольклор. Kryptadia (соромницьке). Пісні, вірші, приказки. Зібрав В.Ф. Степаненко на Канівщині. 1896 р.». Науковий архів Інституту археології НАН України.
2. Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України. — Ф. 99. — Од. зб. 187, б. д. «Збірка записів народної творчості — української, російської, білоруської (копія Записів З. Д.-Ходаковського). Рукописи О. Бодянського».
3. Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України. — Ф. 99. — Од. зб. 188, б. д. «Збірка народних пісень (українських, російських, сербських та інших народних творів». Рукопис.
4. Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України. — Ф. 99. — Од. зб. 199, б. д. «Збірка народних пісень: українських, білоруських, російських, в українських перекладах. І пол. XIX ст.». Рукопис.
5. Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. — Ф. 1. — Од. зб. 772, б. д. «Украинскія песни, собраныя З.Я. Ходаковским». Рукопис.
6. Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. — Ф. 1. — Од. зб. 773, б. д. «Украинскія песни, собраныя З.Я. Ходаковским». Рукопис.
7. *Афанасьев А.* Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н. Афанасьевым. 1857—1862 / Александр Афанасьев ; ред. О. Алексеева, В. Еремина, Л. Бессмертных. — Москва : Ладомир, 1997. — 736 с.
8. Бандурка: Українські сороміцькі пісні в записах З. Доленги-Ходаковського, М. Максимовича, П. Лукашевича, М. Гоголя, Т. Шевченка, П. Чубинського, Хв. Вовка, І. Франка, В. Гнатюка / упоряд. та автор передмов до розділів М. Сулима. — Київ : Дніпро, 2001. — 280 с.
9. *Бёрт Р.* Фридрих Саломо Краус (1859—1938). Автобиографические сведения и докуметы по библиографии фольклориста, литератора и сексолога / Раймонд Л. Бёрт // Краус Фридрих С. Заветные истории южных славян / ред. Л. Бессмертных ; пер. с нем. А. Москвин, А. Фролов. — Москва : Ладомир, 2009. — Т. 1. — С. 7—134.
10. *Гоголь Н.* О малороссійскихъ песняхъ / Николай Гоголь // Журнал Министерства Народного Просвещения. — 1834. — Т. 2. — С. 16—26.
11. *Дей О.* Піонер слов'янської фольклористики та його українські записи / Олексій Дей, Леоніда Малаш // Українські народні пісні у записах Зоріана Доленги-Ходаковського (із Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / упоряд., текст. інтерпр., комент. О. Дей. — Київ : Наукова думка, 1974. — С. 19—60.
12. *Доленга-Ходаковский З.* Проэкт ученаго путешествия по России, для объяснения древней славянской истории / Зориан Доленга-Ходаковский // Сын Отечества. — 1820. — Т. XXXIII. — С. 289—312.

13. *Доманицький В.* Піонер української етнографії (Зоріан Доленґа-Ходаковський) / Василь Доманицький // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка / під. ред. Михайла Грушевського. — Львів : Наукове товариство ім. Т.Г. Шевченка, 1905. — Т. LXV. — Кн. III. — С. 1—43.
14. *Жекулина В.* Жизнь и деятельность Н.Е. Ончукова. Собрание «Заветных Сказок» / Валентина Жекулина, Валерия Еремина // Заветные сказки из собрания Н.Е. Ончукова / изд. подготов. В. Жекулина, В. Еремина. — Москва : Ладомир, 1996. — С. 5—41.
15. *Зеров М.* Лекції з історії української літератури (1798—1870) / Микола Зеров. — Едмонтон : Канадський Інститут Українських Студій, видавництво «Мозаїка», 1977. — 269 с.
16. *Зуева Т.* Русский фольклор: учебник для высших учебных заведений / Татьяна Зуева, Борис Кирдан. — Москва : Флинта, Наука, 1998. — 400 с.
17. *Кляус В.* Из песенных сборников XVIII века / Владимир Кляус // Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / сост., научн. ред. А. Топорков. — Москва : Ладомир, 1995. — С. 32—50, 543—548 (примітки).
18. *Красиков М.* Таємничий дивосвіт українського еросу / Михайло Красиков // Українські сороміцькі пісні / упоряд., передм., прим. М. Красиков. — Харків : Фоліо, 2003. — С. 3—16.
19. *Курочкін О.* Архаїчний весільний танець-гра «Журавель» («Бусел») / Олександр Курочкін // Наукові записки: Теорія та історія культури. — 2002. — Т. 20—21. — С. 71—76.
20. *Левшин В.* Русские сказки, содержащие древнейшие повествования о славных богатырях, сказки народные и прочие, оставшиеся через пересказывания в памяти приключения / Василий Левшин. — Ч. 1—10. — Москва, 1780—1783.
21. *Максимович М.* Малороссійскія пѣсни / Михаил Максимович. — Москва : В типографіи Августа Семена при Императорской Медико-Хирургической Академіи, 1827. — 234 с.
22. *Максимович М.* Украинскія народныя пѣсни / Михаил Максимович. — Vol. 1. — Москва : В университетской типографіи, 1834. — 180 с.
23. *Максимович М.* Сороміцькі весільні пісні / Михайло Максимович // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. — Львів : Друкарня наукового товариства ім. Шевченка. — 1899. — Т. 1. — С. 157—168.
24. *Нора П.* Предисловие к русскому изданию / Пьер Нора // Франция-Память / ред. П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок ; пер. Д. Хапаева ; научн. конс. перевода Н. Копосов — Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. — С. 5—16.
25. *Путилов Б.* Сборник Кирши Данилова и его место в русской фольклористике / Борис Путилов // Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / ред. А. Евгеньева, Б. Путилов ; изд. 2-е, дополненное, подготов. А. Евгеньева, Б. Путилов. — Москва : Наука, 1977. — С. 361—404.
26. *Пушкин А.* О ничтожестве литературы русской / Александр Пушкин // Собрание починений : в 10 т. — Москва : Государственное издательство Художественной Литературы, 1976. — Т. 6. — С. 407—414.
27. *Сапов Н.* Рукописная и печатная история Баркова и барковианы / Никита Сапов // Барков Иван. Девичья игрушка, или сочинения господина Баркова / сост., подгот. текстов, статьи, примеч. А. Зорин, Н. Сапов. — Москва : Ладомир, 1992. — С. 353—368.
28. Словник української мови : в 11 т. — Київ : Наукова думка, 1970—1980.
29. Українські народні пісні у записах Зоріана Доленги-Ходаковського (із Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / упоряд., текст. інтерпр., комент. О. Дей. — Київ : Наукова думка, 1974. — 780 с.
30. *Филобибл.* Предисловие из издания «Русские заветные сказки» / Филобибл // Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н. Афанасьевым. 1857—1862 / изд. подгот. О. Алексеева, В. Еремина, Е. Костюхин, Л. Бессмертных. — Москва : Ладомир, 1997. — С. 549—554.
31. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / Мішель Фуко ; пер. с фр., сост., комм. и послесл. С. Табачниковой. — Москва : Касталь, 1996. — 448 с.
32. *Цертелев Н.* Опыт собрания старинных малоросийских песен / Николай Цертелев. — Санкт-Петербург : Типография К. Крайя, 1819. — 64 с.
33. *[Цертелев Н.]* Взлядъ на старинныя рускія сказки и пѣсни / Николай Цертелев // Сын Отечества: историческій, политическій и литературный журнал. — 1820. — Ч. 59 (VI). — С. 241—251.
34. *Чулков М.* Новое и полное собрание россійских песен : в 4-х т. / М. Чулков. — Москва : В университетской типографіи, 1780.
35. *Шруба М.* К специфике барковианы на фоне французской порнографии / Манфред Шруба // Эрос и порнография в русской культуре / ред. М. Левитт, А. Топорков. — Москва : Ладомир, 1999. — С. 200—217.
36. *Baycroft T.* Introduction / Timothy Baycroft // Folklore and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century / ed. by T. Baycroft, D. Hopkin. — Leiden-Boston : Brill, 2012. — P. 1—10.
37. Folklore de l'Ukraine // Κρυπταδια: Recueil de Documents Pour Servir À L'étude Des Traditions Populaires. — Paris : Editeur H. Welter, 1898. — T. V. — P. 1—182.
38. *Leerssen J.* Oral Epic: The Nation Finds a Voice / Joep Leerssen // Folklore and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century / ed. by T. Baycroft, D. Hopkin. — Leiden ; Boston : Brill, 2012. — P. 11—27.

Марія Маєрчик

ФОЛЬКЛОРИСТИКА, РОМАНТИЧНИЙ НАЦІОНАЛІЗМ І СЕКСУАЛЬНІСТЬ: ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ ЗАПИСІВ СОРОМІЦЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ

Стаття присвячена методологічним аспектам вивчення історії сороміцького фольклору. Зокрема, обґрунтовано ідею, що «сороміцьке» не є сталою, іманентною характеристикою домодерного фольклорного тексту, але, як конструйоване явище, є продуктом модерних дискурсів. У дослідженні детальніше розглянуто дискурс романтичного націоналізму та сексуальності. Дослідження здійснено із залученням рукописних матеріалів Зоріана Доленги-Ходаковського.

Ключові слова: історія української фольклористики, сороміцький фольклор, обсценний фольклор, дискурс, романтичний націоналізм, сексуальність.

Мария Маерчик

ФОЛЬКЛОРИСТИКА, РОМАНТИЧЕСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ И СЕКСУАЛЬНОСТЬ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ ЗАПИСЕЙ СРАМНОГО ФОЛЬКЛОРА

Статья посвящена методологическим аспектам изучения истории «срамного» фольклора. В частности, обоснована идея, что «срамное» не является стабильной, имманентой характеристикой домодерного фольклорного текста, это явление конструированное, производимое модерными дискурсами. В исследовании более детально рассмотрены дискурс романтического национализма и дискурс сексуальности. Исследование осуществлено с привлечением рукописные материалов Зориана Доленги-Ходаковского.

Ключевые слова: история украинской фольклористики, срамный фольклор, обсценный фольклор, дискурс, романтический национализм, сексуальность.

МЕТОДОЛОГІЇ ТРАНСНАЦІОНАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Мустафа АКСАКАЛ

МНОЖИННІ ОДИНИЦІ АНАЛІЗУ В ТРАНСКОРДОННОМУ ДОСЛІДЖЕННІ: ВИПАДОК МІЖНАРОДНОГО ПІДПРИЄМСТВА «КАСКАНІЯ» (ШТАТ САКАТЕКАС, МЕКСИКА)

Переклад з англійської Ірини Швець

Mustafa Aksakal

MULTIPLE UNITS OF ANALYSIS IN TRANSBOUNDARY INVESTIGATION: AN INCIDENT OF INTERNATIONAL ENTERPRISE «KASKANIA» (SAKATEKAS STATE, MEXICO)

Translated from English by Iryna Shvets

By addressing methodological issues of transnational migration research, this paper suggests to focus on various interrelated units of analysis in order to gain a holistic picture of social processes relevant for understanding completely the researched field. It is argued that migrants' and relevant non-migrants' transnationalism can be best studied by focusing on transnational spaces as cross-border units of analysis, as well as by considering multi-sited research sites. It is stated that in some cases instead of focusing in research projects solely on one particular transnational social space, it may be useful to consider all relevant transnational and non-transnational social spaces, located in the micro, meso and macro level. In inquiries that are focused on transnational migration and development, these multiple units of analysis seem to be necessary, not only in order to capture a fuller panorama of the researched context, but also for be able to analyse prevailing relations and interactions between different social spheres. Subsequently, these considerations are illustrated and discussed in the case study Caxcania that was studied empirically between 2011—2012 in Zacatecas, Mexico and California, USA. The proposed methodological approach can contribute to a broader understanding of existing rationales, interests, social dynamics, and development outcomes.

Keywords: cross-border research, units of analysis, transnational social spaces, multi-sited ethnography.

Транснаціональна міграція не є новим феноменом. Так, дослідження Томаса та Знанєцкі (1958) [32] про прикордонне життя польських селян на початку XX ст. показує, що соціальні зв'язки між мігрантами та їхніми близькими в місцях походження були і сто років тому. Проте, в останні десятиліття у соціальних науках зростає увага до транснаціональних досліджень. І не тільки тому, що істотно зросла кількість міжнародних трудових мігрантів, але й через те, що технологічний поступ у сфері комунікацій і транспортування посилив циркулярну міграцію, а також сприяв встановленню та підтримці транснаціональних зв'язків, що проявляються у формі різних взаємодій між мігрантами та не-мігрантами. Таким чином, підвищення ролі транснаціональної міграції й наслідків, які ця форма мобільності має для мігрантів, а також для контексту походження та призначення, робить подальше дослідження транснаціональних соціальних контекстів ще більш актуальним. Для аналізу транснаціональної соціальної динаміки потрібно використовувати емпірично релевантний дослідницький інструментарій. Хаграм та Левітт [22] уводять концепт «методологічного транснаціоналізму», з допомогою якого пропонують поглянути по-новому на вже наявні методи дослідження, а також розробити новий дослідницький інструментарій, за допомогою якого вчені-міграціологи зможуть проаналізувати, пояснити та інтерпретувати транскордонні феномени та їх динаміку. Упродовж останніх років обговорюються відповідні транскордонні одиниці аналізу («appropriate cross-border units of analysis»), значну увагу також приділено транснаціональному соціальному простору і якісним та мультилокальним дослідницьким методам.

Транснаціональні простори можна визначити як такі, в яких діють міцні, стабільні та довготривалі соціальні зв'язки між двома чи більшою кількістю релевантних просторів [9]. Вони також розрізняються відповідно до акторів, що взаємодіють, та відносин, які виникають у ході цієї взаємодії.

В цій статті я обґрунтовую, що транснаціональні соціальні простори засадничо є релевантними одиницями аналізу. В деяких випадках важливо розглядати не окремі одиниці аналізу, але також широкий діапазон транснаціональних та відповідних не-транснаціональних соціальних акторів, і аналізувати їх з позиції множинних одиниць аналізу. Це, зокрема, важливо при вивченні результатів розвитку та потенціалів місць походження. Важ-

ливо також зазначити, що при розгляді виключно одного транскордонного ареалу чимало транснаціональних акторів, а також результати їхньої діяльності, динаміка залишатимуться недостатньо представленими. Щоб систематично та послідовно розглянути всі зазначені аспекти, побудуємо решту цієї статті таким чином.

У першій частині будуть розглянуті класичні дослідження соціальних наук та міграційних студій, їх окремі обмеження та критика. На основі цих рефлексій у другій частині запропоновано методологічні міркування стосовно відповідних транснаціональних одиниць дослідження. Таким чином, ця частина репрезентує транснаціональні соціальні простори як транскордонні одиниці аналізу. У третій частині аналізуватимуться різні форми якісних транснаціональних досліджень, їх переваги та недоліки. Значну увагу приділено також тому факту, що мультилокальне дослідження, яке базується на окремих транснаціональних просторах, може мати обмежені можливості аналізу, наприклад, як це стається при вивченні результатів розвитку на окремих територіях. На основі цих припущень у четвертій частині запропоновано розглянути множинні одиниці аналізу, що включають транснаціональні і релевантні не-транснаціональні соціальні простори — щоб дослідити різних відповідних соціальних акторів, практики та взаємини соціальних агентів. У статті емпірично доведено, що зіткнення різних соціальних агентів ведуть до дуже відмінних соціальних динамік та зумовлюють процеси розвитку, що повинні бути розглянуті, зокрема, при вивченні зв'язку між транснаціональною міграцією та розвитком у місцях походження.

Методологічний націоналізм: одиниці аналізу в класичних дослідженнях міграції

Сучасні наукові дослідження соціальних процесів та динаміки у суспільствах зазвичай проводяться в рамках національної держави. Тоді країни аналітично виступають як закриті системи, описані Віммер та Глік Шіллер у концепті «методологічного націоналізму» [35].

Зосередження досліджень на соціальних феноменах виключно в межах кордонів національних держав і відповідних суспільств уважалося конечним у проведенні соціальних досліджень протягом останніх століть. Дослідницька парадигма, що базувалася на національно обмежених одиницях аналізу, ймовірно, зумовлена двома процесами, з якими ця дисципліна була пов'язана. На своїх дисциплінарних початках суспільні науки, зокрема соціологія та антропологія, здебільшого займалися вивченням «античних та середньовічних, а також колоніальних та віддалених суспільств» [5, p. 1516]. З іншого боку, у полі уваги був аналіз соціальної динаміки та процеси у новопосталих індустріальних суспільствах; соціологія з особливою ретельністю вивчала «суперечливу природу індустріального суспільства, з його зростаючими продуктивністю і багатством, з одного боку, та соціальною вбогістю і міжкласовими конфліктами, з іншого» [3, p. 356]. Такі наукові інтереси були спрямовані на ширше розуміння соціальних змін, що відбувалися із переходом до індустріальних суспільств, та пояснення окремих соціальних процесів часів індустріалізації. В цьому сенсі обидва дослідницькі фокуси переважно спиралися на одиниці аналізу, обмежені відповідними національними кордонами.

Ця традиційна методологічна парадигма у соціальних науках відображена і в міграційних студіях. Широкий спектр досліджень з міжнародної міграції, що стосувався аналізу її причин та наслідків, упродовж десятиліть здійснювався із застосуванням просторово усталених одиниць аналізу, що означало: міграційне дослідження переважно зосереджувалося на одній окремій країні, що посилає або приймає мігрантів.

Дослідження, сфокусовані на інкорпорації мігрантів до суспільств-реципієнтів, репрезентують одну визначну сферу, в якій допускається «модель контейнерного суспільства». Александер [1] на матеріалах Сполучених Штатів здійснив історичний аналіз процесів асиміляції мігрантів в новому суспільстві і дійшов висновку, що форми інкорпорації мігрантів до приймаючого суспільства можуть змінюватися під впливом зміни публічних дискурсів, соціокультурних установок та інших соціальних чинників у місцях призначення. Відповідно, дискутувалися побудовані на теоретично відмінних відправних пунктах, лінійний, неминучий та поступовий процес асиміляції мігрантів до домінантної культури призначення [27], поява нової імміграційної культури, також відомої як «плавильний ти-

гель» [2] чи мультикультурна інтеграція [1] у приймаючому контексті.

Хоча інтеграція мігрантів в суспільство призначення розглядалася з різних точок зору, дослідження зазвичай уґрунтовувались на вивченні тільки країни імміграції. Часто до уваги не бралися навіть соціальні зв'язки, які міжнародні мігранти, перебуваючи за кордоном, могли підтримувати з місцями походження. Відповідно, міграціологи вважають, що в еру глобалізації міжнародні міграції також зазнали кількісних і якісних змін [3], що впливає на пріоритети мобільних осіб, їхні мотивації, поведінку і, як наслідок, на спосіб інкорпорації в середовище призначення. Це означає, що процеси міжнародної міграції не можуть бути достатньо пояснені через підходи, в яких враховано лише один географічний регіон, як це притаманно асиміляціоністським чи мультикультурним підходам [39].

У продовження цих аргументів Глік Шіллер [14] також доводить, що політичні та економічні умови на різних суспільних рівнях, частиною яких стають міжнародні мігранти, не тільки зміщують міграційні паттерни, але призводять до посилення важливості транснаціональної міграції. Транснаціональні мігранти вважаються «новим видом мігруючого населення, яке мігрує (...), яке складають ті, чиї мережі, види діяльності та способи життя охоплюють одночасно суспільства походження і перебування» [15, р. 1].

Отже, згідно з концепцією «методологічного націоналізму», дослідження міграційних процесів не повинні обмежуватися державними кордонами та відповідними суспільствами. Навпаки, щоби належним чином проаналізувати транскордонні форми міграцій, соціальні зв'язки та діяльність, що з цих форм випливають, необхідно зосередитися на одиницях аналізу, що охоплюють ці транскордонні трансакції між країнами походження та призначення [35].

Дослідження транскордонних міграцій і транснаціональні соціальні простори

Світові політичні та економічні трансформації останніх років, часто обговорювані вченими через категорію глобалізації [21], показують, що економіки та суспільства стають усе більш взаємопов'язаними. Вони зауважують, що це проявляється через збільшення потоків капіталів і людей. Цю тезу підтверджують емпіричні дані, згідно з якими в період з 1990 до 2013 р. потік іноземних капіталів у світі зріс більше, ніж на 500 відсотків [42], а міжнародна міграція — більше, ніж на 50 відсотків [43], і становить 232 мільйони осіб. Водночас, можна зафіксувати технологічні здобутки останніх десятиліть [19]. Обидві тенденції сприяли не тільки росту потоку капіталу [20], але й, відповідно до теорії Світової Системи, збільшенню потоку людей [25]. Транснаціональні зв'язки та транскордонні практики, що спираються на означені тенденції, є свідченням важливої ролі людської мобільності.

Для того, щоб побачити динаміку транскордонних міграцій емпірично, що означає запропонувати «... визначення, опис, картографування, кількісні дані та категоризацію транснаціонального феномену і його динаміки» [22, р. 5], слід знайти альтернативні методологічні рішення, які дали б змогу належним чином зосередитися на транскордонних одиницях аналізу в дослідженні міграції. Публікація Портеса (Portes), Гуарніцо (Guarnizo) та Ландольта (Landolt) [28] «Дослідження транснаціоналізму: підводні камені та перспективи нової сфери досліджень» є однією з перших, де обговорено вибір адекватних транснаціональних одиниць аналізу. Автори визнають, що в принципі соціальні практики можуть відбуватися на різних соцієтальних рівнях, які слід розглянути в транснаціональних практиках мігрантів. Однак слід уникати змішування різних рівнів транснаціональних практик, що здійснюються різними транскордонними агентами. Для уникнення можливої аналітичної плутанини та визначення когерентної транскордонної одиниці аналізу дослідники пропонують використати індивідуальних мігрантів разом із соціальними мережами, що їх підтримують, — як транснаціональну одиницю аналізу. Хоча, варто визнати, що існують інші релевантні одиниці транскордонного аналізу (наприклад, економічні підприємства, спільноти чи організації мігрантів), проте автори публікації вважають, що транснаціональне дослідження слід починати саме з життєвих історій та відповідних практик окремих мігрантів, що є продуктивною відправною точкою для розуміння зв'язків між транснаціональними мігрантами та не-мігрантами, більш складних та інституалізованих транскордонних зв'язків та їх структурних наслідків [28].

Впродовж останніх років транснаціональні вчені займалися цими методологічними питаннями, тож

обговорення релевантних одиниць аналізу триває. Більш диференційована пропозиція щодо релевантних одиниць аналізу була внесена концепцією транснаціонального соціального простору. На відміну від раніше згадуваних досліджень міграції, в яких простір розглядається як явище з фіксованими межами, концепція транснаціональних соціальних просторів визначає простір як соціальну конструкцію соціальних акторів, не обмежену одним місцем [30].

З цієї точки зору результатом тривалої взаємодії мігрантів та відповідних не-мігрантів є соціальні формації, що можуть бути описані через концепт транснаціональних соціальних просторів. Транснаціональні простори слід розуміти як інтенсивні, стабільні та довготривалі соціальні зв'язки, що «складаються з комбінацій зв'язків та їхнього змісту, позицій в мережах та організаціях, а також мережі організацій, що функціонують щонайменше в двох географічно та національно відмінних місцях» [9, p. 197]. Транснаціональні соціальні простори формуються через соціальні зв'язки та відповідні транскордонні практики, — періодичні телефонні дзвінки, візити, грошові перекази, інвестиції чи інші форми частих взаємодій [10]. Оскільки транснаціональні соціальні простори можуть виникати в різних транскордонних контекстах та на різних суспільних рівнях, їх також слід диференціювати. Файст та його колеги [10] виділяють три форми таких просторів:

а) транснаціональні групи людей, що перебувають в родинній спорідненості, репрезентують більш формалізовані транскордонні пов'язаності, що можуть базуватися на близьких чи навіть далеких родинних стосунках;

б) транснаціональні кола, утворені «соціальними зв'язками між індивідуумами та організаціями, між якими відбувається обмін ресурсами задля досягнення спільної мети» [10, p. 58]; вони обмінюються необхідною інформацією, конкретними послугами, наприклад у сфері захисту прав та інтересів, надання наукової та бізнес-підтримки;

в) транснаціональні спільноти репрезентують,визначені у часі і просторі інтенсивні та систематичні соціальні та символічні зв'язки [9]. Транскордонні спільноти є «об'єднаннями без сусідства» [34], що означає необмежений соціальний простір, в якому переважає високий ступінь соціальної згуртованості;

г) крім того, транскордонні організації та діаспорні групи можуть символізувати інший тип транснаціональної соціальної формації. Ці види транскордонного соціального простору є стабільними та міцними соціальними формуваннями, співпраці та взаємодії, уґрунтовані на членстві, організаційних структурах, конкретних цілях і завданнях [27]; наприклад, маніфестовані як асоціації рідних міст, релігійні чи трудові організації [12].

Така типологія допомагає розрізняти можливі транснаціональні соціальні простори, а також уможливлює методологічне бачення релевантних транскордонних одиниць аналізу. Однак в реальному житті такого ідеального поділу немає, різні типи просторів накладаються та перетинаються. Перед тим, як перейти до розгляду цих аспектів, зосередимося на мультилокальному якісному підході, що необхідно для подальшого вивчення множинних одиниць аналізу.

Мультилокальний якісний підхід як методологічна рамка для вивчення транскордонних міграцій

Основне завдання якісного дослідження в соціології — охопити та описати життєві світи зсередини, тобто реконструювати перспективу соціальних агентів, а також уґрунтовані на ній паттерни їхньої соціальної дії. Так ми сподіваємося краще зрозуміти переважаючі соціальні реальності, як от, усвідомлені інтерпретативні паттерни [11]. Іншими словами, це означає, що метою якісних досліджень є охоплення наявних паттернів соціальної дії та уявлень, що лежать в основі цих паттернів, таких як «структури релевантності». Завдяки цьому можемо виявити специфічну структуру життєвого світу, тобто суб'єктивно значимі дії соціальних акторів, через які конструюється соціальна реальність [31]. Оскільки транснаціональні дослідження здебільшого зосереджені на динаміці і соціальних процесах, що виникають знизу [41; 4], а отже скеровані на «не-державних» [41] та низових («grassroots») акторів [7], було би правильно залучити якісні дослідницькі методи; вони дадуть змогу проаналізувати згаданий процес конструювання соціальних реальностей, оскільки він стає видимим у формуванні окремих транскордонних взаємин, і проявляються в соціальних практиках в межах транснаціональних соціальних просторів.

З появою дослідницького інтересу до транскордонних феноменів якісні дослідницькі методи здобули значну увагу, і, зокрема, здобув популярність етнологічний підхід. У спектрі етнографічних методів транскордонного дослідження існують різні теорії, що пропонують методологічний інструментарій для здійснення мультилокального дослідження.

а) Про мультилокальну етнографію (multi-sited ethnography) Маркус [24] писав, що цей методологічний підхід «з'явився у відповідь на емпіричні зміни в світі» [24, p. 97], такі як згадувані глобальні трансформаційні процеси, спричинене ними збільшення міжнародної міграції, одночасно зростаюча важливість транснаціоналізму, чим не можна нехтувати в соціальних дослідженнях. Отже, виникла пропозиція проведення польових робіт у соціальному дослідженні у багатьох місцях. Для транскордонної міграції існує припущення, що науковець повинен відстежувати, дослівно, «мандрувати» за асоціаціями, зв'язками і соціальними відносинами мігрантів та відповідних не-мігрантів через кордони, що конкретно означає відстежувати транскордонних акторів, речі, метафори, історії, та алегорії, біографії та конфлікти [24].

б) Іншим методологічним підходом, що бере до уваги транснаціональні одиниці дослідження, є «мобільна етнографія» (mobile ethnography), запропонована Вотсом та Уррі [33]. Метод мобільної етнографії включає «подорожі з людьми та речами, участь у їхньому постійному переміщенні у часі, просторі та стосунках з іншими» [33, p. 867]. Супровід мобільних індивідуумів дає змогу більше довідатися про їхній досвід в просторовому просторі («spatial space»), себто в русі. Досвід людей в русі може включати багато різних форм «діяльностей та фантазій», які мають оповідатися саме «в дорозі» («places on the-move») у формі життєвих історій та планів на майбутнє.

в) Третя методологічна ідея дослідження транскордонних формацій та відповідних практик представлена «методологією одночасних парних взірців» (simultaneous matched samples methodology) Маццукато [26] пропонує здійснення транскордонного дослідження шляхом залучення дослідників з усіх релевантних просторових зон, що будують транснаціональний простір. Таке мультилокальне дослідження націлене на те, щоб одночасно взяти під увагу мобільних людей в усіх релевантних географіях, сполучених мігрантськими соціальними мережами. Окрім того, як видно з назви методу, дослідження проводиться одночасно на відповідних територіях для вивчення транскордонних транзакцій акторів «з усіх сторін та в реальному часі» [26, p. 210].

Згадані методологічні підходи були критиковані по-різному. Спільною підставою для критики було те, що такі дослідження є коштовними і вимагають багато часу, що може впливати або навіть перешкоджати дослідницькому проекту [38; 18].

Мультилокальна етнографія піддавалася критиці й через те, що не всі дослідники володіють необхідними мовними навичками; також значна просторова [фізична] відстань між територіями, обраними для вивчення разом з мовним фактором, може призвести до того, що проведене етнографічне дослідження буде поверховим [38]. Щодо конструювання дослідження, наводилися аргументи, що з огляду на включеність дослідників у мережі відносин окремих соціальних акторів, а також через залучення багатьох територій проведення польових робіть, виникає ризик втрати первинного фокусу дослідження [18]. Така «позиційна рефлективність» [24] могла призвести до того, що соціальна реальність окремих досліджуваних суб'єктів та інших соціальних акторів відчитувалася по-різному; а також і до невідповідності між тим, як цю реальність сприймають суб'єкти та як її сприймає сам дослідник. Обидва аспекти могли призвести до некоректного аналізу та хибної інтерпретації в процесі дослідження[1].

Разом з цими критичними заувагами важливо зазначити, що всі розглянуті мультилокальні пропозиції дослідження репрезентують корисний та новаторський методологічний інструментарій для здійснення адекватного дослідження у соціальних контекстах, у яких перейдено національні кордони, як-от, у дослідженнях вище обговорених транснаціональних соціальних просторів.

Водночас важливо зауважити, що визначення окремих одиниць аналізу та застосування мультило-

[1] Для того, щоб уникнути такого результату, спричиненого дослідницькою рефлексійністю та винятковим доступом до соціальних мереж, науковцю слід тимчасово припинити роботу над дослідженням та використати цей час для проведення рефлексій щодо своєї індивідуальної позиції і його особливої ролі «воротаря», який забезпечує доступ до персональних мереж.

кального інструментарію для проведення транснаціонального дослідження може бути обмежене аналітичними можливостями просторового контексту. Спостереження Лаєнса [40], який вивчав ефіопську діаспору, втягнуту в політичний конфлікт у себе на батьківщині, показали, що соціальні актори та суспільні процеси можуть навіть репрезентувати транснаціональні характеристики, але конкретні проблеми, що спонукали цю політичну залученість, а також наслідки цієї активності, — є прив'язаними до окремих територіальних локацій. Іншими словами, це означає, що транскордонне дослідження, проведене на основі запропонованих нами методологічних підходів, дає змогу осягнути транснаціональні процеси та соціальні практики. Однак остаточні впливи цих динамік, що відбуваються в окремих просторах (spatial spaces), залишаються невидимими і часто виступають сферами, непевних дослідницьких інтерпретацій.

Спостереження Лаєнса стосується не лише досліджень політичної сфери, але також, у загальних рисах, зв'язку між транснаціональною міграцією та місцевим розвитком. Це означає, що транснаціональні процеси та практики можуть впливати на розвиток, але у які конкретно способи відбувається вплив на ці географії, залишається невивченим. Щоб подолати цю проблему, вкрай важливо застосувати множинні одиниці аналізу в транскордонному дослідженні, що дасть можливість отримати цілісну та предметну картину результатів розвитку. Цей методологічний підхід описується у наступній частині на основі емпіричних даних, отриманих у мультилокальному польовому дослідженні, проведеному в мексикансько-американському транснаціональному просторі.

Множинні транснаціональні одиниці аналізу (випадок підприємства «Касканія» у штаті Сакатекас, Мексика)

Упродовж кількох десятиліть зв'язок між міграцією і розвитком є частиною публічних дискурсів [8; 17]. Ці дискусії найчастіше представляють лише однобічні перспективи [16], і, якоюсь мірою, зосереджені на вузьких аспектах потенціалу розвитку. Такі дискусії редукують зв'язок між міграцією і розвитком до обговорення соціальних та фінансових переказів, а також до включеності діаспори.

Деколи таку тенденцію можна спостерігати і в тих транскордонних міграційних дослідженнях, які зосереджені винятково на одному транснаціональному соціальному просторі та його особливостях. Такий підхід можна вважати резонним, якщо метою дослідження є аналіз соціальних процесів в одному конкретному транснаціональному соціальному просторі. Але якщо дослідження націлене на аналіз ширших результатів транснаціонального розвитку на територіях походження, а також якщо метою є вивчення зворотного впливу цих процесів на спільноти мігрантів, тоді потрібний більш цілісний і детальний аналітичний підхід, який дав би змогу адекватно досліджувати соціальні контексти і сформулювати когерентні інтерпретації досліджуваних явищ. З методологічної перспективи це означає, що, замість зосереджуватись на єдиній транснаціональній одиниці аналізу, необхідно включити в нього засадничі одиниці дослідження, що ми їх називаємо множині одиниці аналізу, до яких входять не тільки транснаціональні, але також і не-транснаціональні актори. Це включення не-транснаціональних акторів може базуватися на діях окремих транскордонних агентів та соціальних мережах, закономірність участі яких у такому проекті розвитку може бути результатом взаємодій транскордонних акторів. Таким чином, зосереджуючись на широкому спектрі різних, але часто переплетених дій, ми можемо вивчити стратегії і логіки соціальних акторів, що формують ширший контекст локального розвитку. Методологічні міркування щодо того, як множинні одиниці аналізу можуть бути застосовані у мультилокальних дослідженнях, проілюструємо та проаналізуємо на прикладі польових досліджень, здійснених в 2011—2012 роках. Дослідження було сфокусоване на проекті розвитку і підприємстві, яке займається виготовленням алкогольного напою мескаль «Касканія» і має виразні транскордонні характеристики. Щоб відповідним чином вивчити цей контекст, була обрана мультилокальна методологічна стратегія в Мексиканському штаті Сакатекас та американському штаті Каліфорнія. Відповідно, дослідник здійснив кілька мандрівок до різних муніципалітетів південного регіону штату Сакатекас (каньйон Хучіпіла), де досліджував релевантні первинні організації та їх членів. Була також здійснена робоча подорож до Лос-Анджелеса (Каліфорнія), де дослідник інтерв'ював важливих

соціальних акторів, які представляли клуби мігрантів та мігрантські організації (федерації) над ними.

У штаті Сакатекас, зокрема у південній його частині, міжнародна еміграція репрезентує історично генерований процес, який часто був відповіддю, на погіршення соціо-економічних умов у сільських ареалах. У мігрантському контексті Сакатекасу зокрема транскордонні соціальні формації відіграють важливу роль. Делгадо та його колеги [6] вважають, що транснаціональні зв'язки тут були встановлені в період між 1960 та 1980 роками. Це була епоха кристалізації транскордонних просторів, головно між штатами Сакатекас та Каліфорнія. Ця міграційна традиція також відображається в об'єкті нашого дослідження — підприємстві «Касканія». Однією з найважливіших його характеристик є транскордонний зв'язок між відповідними агентами. У той час, коли багато дрібних виробників Агави, партнерів у проекті, представників виробництва, а також дистиляційний завод розташовані в Сакатекасі, інші партнери або члени сімей тих, хто мають свій інтерес в розвитку «Касканії», мешкають у Каліфорнії і підтримують стійкі матеріальні і нематеріальні зв'язки з рідним регіоном. У цьому сенсі, «Касканія» репрезентує соціальний контекст, в якому численні соціальні гравці на різних соцієтальних рівнях і просторах, подібно як і різноманітні соціальні практики та логіки поєднуються, перетинаються, співіснують та взаємодіють між собою. Оскільки «Касканія» уособлює поле багатьох гравців, стисло розглянемо та охарактеризуємо найважливіших соціальних акторів та їхні відповідні практики, спираючись на зібрані емпіричні дані.

а) Транснаціональний простір на мікрорівні.

Транснаціональні сім'ї. Найчисельніша група транскордонних акторів «Касканії» представлена транснаціональними сім'ями. В межах транскордонної діяльності «Касканії» на мікрорівні переважають фінансові перекази [37]. Такі прибутки часто використовуються для покращення соціо-економічних умов, таких як щоденні витрати, витрати на охорону здоров'я, освіту, погашення боргів та для заощаджень. Вони також використовуються для дрібних інвестицій. У випадку «Касканії» інвестиції означають передоплату видатків, пов'язаних з вирощенням агави (пестициди та інші добавки), а також компенсацію коштів співвласникам [36].

б) Транснаціональні простори на мезорівні.

Асоціації міст походження (The hometown associations, Unidos por el Cañon de Juchipila and El Remolino). У випадку Сакатекасу Асоціації міст *походження* репрезентують важливі соціальні агенції. Згідно з Делгадо та його колег [6], у 2004 р. на території США було зареєстровано 266 сакатекських клубів мігрантів та 16 «парасолькових» мігрантських організацій (федерацій). Клуби мігрантів — це об'єднання людей, що відчувають прив'язаність до місць свого походження. На відміну від транснаціональних сімей, мета їхньої діяльності просторово сфокусована на спільнотах і регіонах, вони націлені на загальний добробут і досягнення прогресу в цих конкретних місцях. Щодо «Касканії», то особливу роль тут відіграють клуби *Unidos por el Cañon de Juchipila* та *El Remolino*. Колишня асоціація міст *походження* частково фінансувала спорудження дистиляційного заводу у 2005—2008 рр. завдяки успішній реалізації програми для мігрантів під назвою «Tres por uno»[2]. Окрім того, члени обох Клубів мігрантів підтримали підприємство «Касканія» в організації та маркетингові продукції у США, наприклад — у пошуку ринків збуту у Каліфорнії.

Громадська організація мігрантів Federation de los Zacatenacos (FEDZAC) — недержавна громадська організація мігрантів, яка була створена «парасольковою» організацією «Федерація клубів у Південній Каліфорнії». FEDZAC є офіційним посередником між Асоціаціями міст походження та федеральною, штатною й муніципальною владами. Окрім того, організація забезпечує політичний захист та лобіювання, а також виконує функції наглядового органу «Федерації клубів у південній Каліфорнії» у штаті Сакатекас. Під протекцією FEDZAC перебувають ще кілька дрібних підприємств мігран-

[2] Ця програма здійснюється в рамках контракту, укладеного у 2002 році між представниками Сакатекасу у Федерації клубів південної Каліфорнії, «парасольковою» організацією мігрантів та державою Мексика. Кожен долар із фінансових переказів, що надсилаються в Мексику міжнародними мексиканськими мігрантами, реєструється і множиться на долар на кожному з трьох рівнів урядування в Мексиці (федеральний, штатний, муніципальний). Така формула 3 х 1 є втіленням унікальної соціальної програми, яка об'єднує організованих мігрантів, що беруть участь у різноманітних мігрантських клубах [13].

тів, а також дві ширші ініціативи розвитку («Касканія» в тому числі), які створені та підгримуються як пріоритетні проекти. Підтримка передбачає консультування, проведення тренінгів, надання адміністративних та бухгалтерських послуг. У порівнянні із згадуваним клубом мігрантів, завданням FEDZAC є промоція ширшого розвитку у Сакатекасі та у відповідних транскордонних спільнотах, включаючи політичне лобіювання, торгівлю, супервайзинг, консультування та забезпечення зовнішньої підтримки для місцевого та регіонального розвитку.

Громадська організація мігрантів Frenco Civico Zacatecano (FCZ) — це двонаціональна організація мігрантів, яка захищає політичні інтереси мігрантів та не-мігрантів у штатах Сакатекас і Каліфорнія. Відповідно, FCZ шукає переважно альтернативні політичні шляхи для досягнення поступу в штаті Сакатекас. Саме така ціль, зокрема, озвучена у заяві лідера FCZ щодо досягнення міжнародної політичної коаліції для тиску на публічних акторів у місцях міграції та на батьківщині. Політичний порядок денний включає вимоги значного поліпшення в імміграційному законі США для мігрантів з Мексики, а також розвиток соціальної політики в Мексиці. Обидва пункти порядку денного також містять питання, які опосередковано асоціюються з партнерами підприємства «Касканія». З одного боку, це вимога розширення прав нелегальних мігрантів у Каліфорнії, що походять із Сакатекасу, а з іншого боку — це також прохання про більшу державну підтримку людей та ініціатив розвитку регіону. На відміну від вищезгаданих клубів мігрантів, федерації та мігрантських неурядових організацій, FCZ пов'язана зі справами «Касканії» у різний спосіб, оскільки організація фокусується на політичному розвитку у ширшому сенсі, ніж згадані вище організації. Тому пріоритети та конкретний внесок FCZ суттєво відрізняються від пріоритетів та внесків решти організацій [36].

в) Транснаціональний простір на макрорівні.

Проект «Касканія» як приклад транснаціональної спільноти. Загальна кількість партнерів «Касканії» налічує до 350 домогосподарств, об'єднаних у 25 низових організацій з виробництва агави у дев'яти муніципалітетах. Приблизно 70% таких домогосподарств-партнерів включені у процеси міжнародної міграції, а також підтримують часті транскордонні зв'язки. З цієї точки зору проект «Касканія» — це також відображення широкої транснаціональної спільноти. Польове дослідження показало, що учасники, соціальні практики та логіка транскордонної спільноти дуже подібні до транснаціональних сімей, адже ці актори часто представляють одних і тих же транснаціональних агентів. Проте, було також підмічено, що ці актори, перебуваючи у ролі партнерів «Касканії» та членів низових організацій, переважно займалися відшкодуванням витрат, здійснених у ході співпраці, а також збільшенням прибутків від переробки агави та продажу мескалю [36].

Окрім цих транснаціональних акторів у різноманітних транснаціональних соціальних просторах існують також не-транснаціональні соціальні актори, на яких слід звернути увагу у контексті «Касканії». За результатами дослідження залучення цих суб'єктів часто є наслідком соціальних взаємодій транснаціональних агентів у «Касканії». Для того, щоб глибше осягнути соціальну динаміку у процесах розвитку, які стосуються «Касканії», видається важливим обговорити цих агентів та проаналізувати здобутки та втрати взаємодії, що існує між транскордонними і традиційними акторами.

г) Не-транснаціональні організації.

Незалежний університет Сакатекасу. Впродовж останніх років представники «Касканії» змогли встановити стратегічні зв'язки з вищими навчальними закладами Сакатекасу. Відповідно, керівники «Касканії», разом із представниками FEDZAC попросили про технічну підтримку. Державний університет дав позитивну відповідь і запропонував включити «Касканію» у наукову університетську роботу. Результатом цих переговорів було створено лабораторію для кількісного аналізу напою мескаль, завдяки чому вдалося уникнути високовартісного зовнішнього контролю якості, а також пом'якшено дискримінацію та ізольованість структур із виробництва алкогольних напоїв.. Співпраця також передбачала консультації і тренінги у різних місцях, де займаються вирощенням агави та виробництвом мескалю. Альянс із університетом став відповіддю на попередні інтенсивні дискусії у різноманітних транснаціональних сферах, що стосувалися питань, пов'язаних із контролем якості мескалю, виробленого в «Касканії».

OXFAM Mexico. Ця організація міжнародного розвитку представляє ще одного соціального актора, який непрямо включений у контекст розвитку довкола «Касканії». OXFAM не співпрацює з «Касканією» безпосередньо, оскільки ця організація переважно підтримує зв'язок з громадською організацією мігрантів FEDZAC, про яку йшлося вище, і для якої «Касканія» є однією з пріоритетних ініціатив. Співпраця OXFAM та FEDZAC базується на фінансовій підтримці, тобто створенні офісу у штаті Сакатекас та забезпеченні заробітної плати. Співпраця між OXFAM та FEDZAC зводиться не лише до матеріальної підтримки організації мігрантів. OXFAM часто забезпечує консультування і тренінги для FEDZAC з тем, пов'язаних з дотриманням міжнародних стандартів у проектах розвитку. Оскільки представники мігрантського клубу зажадали більшої підтримки «парасолькових» мігрантських організацій це стало імпульсом для започаткування навчальних проектів для партнерів у «Касканії», які від імені OXFAM проводить персонал FEDZAC.

Громадська асоціація Esculturas A.C. Esculturas — проект, який передбачає промоцію мескалю як напою та харчового інгредієнта на регіональному та національному рівні. Окрім того, асоціація часто організовує переговорні столи — майданчики, де виробники мескалю та потенційні національні й міжнародні покупці-оптовики можуть збиратися, обговорювати ціну і безпосередньо вести бізнес [36].

Цей короткий огляд вибраних соціальних агентів і агенцій, пов'язаних з «Касканією», показує, що Агава-Мескаль ініціатива репрезентує складну конфігурацію соціальних акторів і відповідних соціальних практик. Така структура частково є результатом постійної взаємодії між різними транснаціональними акторами, подібно як і між транскордонними та не-транскордонними агентами й агенціями. Ці численні актори, практики та зв'язки мають сильний вплив на розвиток «Касканії».

Емпіричні дані показують, що така динаміка може мати досить позитивний вплив на прогрес у «Касканії» завдяки перехресній співпраці між відповідними агентами і агенціями. До прикладу, це виражено у співпраці між транснаціональною сім'єю та клубом мігрантів в місці призначення . Водночас, така взаємодія допомагає Клубу шукати у США ринки збуту мескалю, виготовленого на підприємстві «Касканія». Асоціації міст походження натомість отримують легітимність вести діяльність — як офіційні представники — не лише серед своїх членів, але й загалом у місцях походження, що може вести до більшої соціальної згуртованості та організованості в транскордонних контекстах. Інша очевидна взаємодія — це співпраця між FEDZAC і OXFAM щодо тренінгів і консультацій, які пізніше посадові особи FEDZAC проводять для партнерів і представників «Касканії». Такі тренінги не є потоком знань в один бік. Насправді, не тільки актори в різних сферах отримують користь від навчальних заходів FEDZAC, а також учасники FEDZAC, пов'язані з ними «парасолькові» організації мігрантів, отримують важливі знання та уявлення про поле, співпрацюючи з транснаціональними сім'ями та членами організацій мігрантів. Таким чином, з одного боку, такі учасники можуть об'єднати сфери своєї роботи і пристосувати їх до потреб мігрантів. З іншого боку, така співпраця може покращити розвиток демократичних структур в організаціях мігрантів. Іншими словами, це означає, що транснаціональні зусилля можуть мати у майбутньому позитивний побічний ефект у локальних контекстах, а також зворотні впливи у приймаючих контекстах. Взаємодія різних логік акторів може мати також і негативні наслідки. Таким прикладом може бути організація мігрантів FCZ, яка під «розвитком» розуміє головним чином політичні досягнення, які не збігаються з інтересами транснаціональних сімей та членів транснаціональної спільноти. Результат конфлікту інтересів й зіткнення логік різних агентів та агенцій може вилитися у розчарування щодо розвитку у транскордонних підприємницьких практик членів транснаціональних сімей і спільнот, а також у соціальні конфлікти між різними групами акторів.

Динаміка, що описана у контексті «Касканії», показує, що зв'язок між транснаціоналізмом і розвитком часто включає численних соціальних акторів, що мають відмінні логіку та практики. Як було згадано вище, транснаціональні дослідження забезпечують надійний аналітичний інструментарій для вивчення транскордонних процесів і транзакцій мігрантів та відповідних не-мігрантів. Проте аналітичні можливості для пояснення процесів розвитку, інду-

кованих транснаціональною участю, аналітичний кут зору, сформований цими можливостями, — недовикористовується.

Методологічно це означає, що окремих транснаціональних одиниць аналізу недостатньо для повноцінного аналізу впливів розвитку в місцях походження. Водночас, результати польового дослідження вказують, що множинні одиниці аналізу краще надаються для пояснення соціальних відносин, практик та взаємодій, які мають вплив на процеси розвитку у місцях походження. Таке методологічне припущення також передбачає розгляд зв'язків та взаємодій між транснаціональними та не-транснаціональними акторами.

Щоб провести якісне транснаціональне дослідження, базоване на множинних одиницях аналізу, найбільш адекватною формою методологічної процедури є вищезгадана «методологія одночасних парних взірців» та мультилокальна етнографія. Проте, як вже було зазначено, обидві методології є часово і/чи фінансово затратними формами соціального дослідження; витрати потенційно значно зростатимуть при залученні в дослідження за участі численних акторів. Щоб уникнути надлишкових витрат часу та грошей, релевантних акторів можна досліджувати, використовуючи ті самі віртуальні медіа, що їх використовують мігранти та не-мігранти для періодичного спілкування. З іншого боку, групова дискусія може бути цікавим методологічним інструментом, який дав змогу інтегрувати представників усіх потрібних сфер. За допомогою групової дискусії можна виявити не тільки перспективи, які поділяє уся група, а також наявні кордони між соціальними агентами. Потенційно групові дискусії можуть також бути проведені з використанням віртуальних медіа, що дає змогу залучити широкий спектр релевантних акторів-мігрантів та не-мігрантів.

У цій роботі обговорено релевантність поточної транснаціональної міграції та методологічні внески до здійснення адекватного транскордонного дослідження, що розглядалося в рамках поняття «методологічного транснаціоналізму». Відповідно, була зазначена потреба когерентних одиниць аналізу та адекватного методологічного інструментарію. Це питання обговорене шляхом розгляду різних типів транснаціональних соціальних просторів, а також мультилокальних якісних досліджень. Чимало вчених вже активно обговорювали обидві складові дослідження, а також із методологічної точки зору, найбільш адекватну форму транскордонного аналізу.

В статті обґрунтовано, що мультилокальне транснаціональне дослідження допомагає у вивченні мігрантських та не-мігрантських соціальних просторів, транснаціональних практик та процесів. Однак конкретні наслідки для розвитку релевантних географічних територій з використанням цього методологічного підходу, залишаються не розкритими. У цьому руслі зазначено, що для повноцінного розуміння процесів розвитку, пов'язаних із транснаціональними формуваннями, потрібно застосовувати множинні одиниці аналізу. Цей аналітично ширший фокус потребує також мультилокального транснаціонального дослідження.

Ці рефлексії проілюстровані за допомогою соціологічного дослідження підприємства «Касканії», яке спеціалізується на виробництві агави та мескалю. На основі емпіричних даних дослідження радше треба вести мову про співіснування множинних транснаціональних та не-транснаціональних акторів і їхніх практик, породжених транснаціональною взаємодією, і які час до часу продукують інтеракції транснаціональних акторів, — аніж про окремих транснаціональних акторів. У підсумку, соціальна динаміка між цими акторами істотно визначає процеси розвитку у «Касканії» та навколо неї. Це відбувається, здебільшого, тому, що різнорідні міркування та інтереси стосовно просування вперед — сходяться в «Касканії». Це транснаціональне включення в місцевий розвиток може мати також і побічні впливи, що чітко проглядаються в «Касканії», оскільки деякі не-транснаціональні гравці є наслідком зобов'язань та співпраці між мігрантами та не-мігрантами у різних соціальних просторах. Своєю чергою, такі агенти та агенції можуть мати суттєвий вплив, коли процеси розвитку у місцях походження мігрантів генерують зворотні впливи — на транснаціональних акторів, зокрема мігрантів та міжнародні організації в місцях призначення. Як про це йшлося, залучення багатьох акторів у процеси місцевого розвитку не обов'язково означає остаточно сприятливі наслідки. Результатом можуть бути протилежні впливи, наприклад такі, що розглядаються як соціальний конфлікт.

Попри це, випадок «Касканії» підтверджує, що для вичерпного розуміння та аналізу місцевих процесів розвитку найкращий методологічний підхід базується на проведенні мультилокального транскордонного дослідження, заснованого на розгляді численних транснаціональних соціальних просторів. При цьому методологічний транснаціоналізм може просуватися вперед, але також зв'язок між транснаціональною міграцією та розвитком може бути проаналізований більш глобально та детально.

1. *Alexander J.C.* The civil sphere / Jeffrey C. Alexander. — Oxford ; New York : Oxford University Press, 2006. — 814 p.
2. *Aumüller J.* Assimilation / Jutta Aumüller. — Bielefeld : Transcript Verlag, 2009. — 278 p.
3. *Castles S.* Twenty-First-Century Migration as a Challenge to Sociology / S. Castles // Journal of Ethnic and Migration Studies. — 2007. — Vol. 33 (3). — P. 351—371.
4. Comparative Urban and Community Research 6. Transnationalism From Below / ed. by Luis Eduardo Guarnizo, Michael Peter Smith. — New Brunswick : Transaction Publishers, 1998. — 316 p.
5. *Connell R.W.* Why is classical theory classical? / R.W. Connell // American Journal of Sociology. — 1997. — Vol. 102 (6). — P. 1511—1557.
6. *Delgado Wise R.* Organizaciones transnacionales de migrantes y desarrollo regional en Zacatecas / R. Delgado Wise, H. Márquez Covarrubias, H. Rodríguez Ramírez // Colegio de la Frontera Norte Tijuana. — 2004. — Vol. 2 (4). — P. 159—181.
7. *Faist T.* Diaspora and Transnationalism: What kind of dance partners / T. Faist // Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods / ed. by R. Bauböck, T. Faist. — Amsterdam : Amsterdam University Press, 2010. — P. 9—34.
8. *Faist T.* Migrants as Transnational Development Agents: An Inquiry into the Newest Round of the Migration—Development Nexus / T. Faist // Population, Space and Place. — 2008. — Vol. 14 (1). — P. 21—42.
9. *Faist T.* The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces / Thomas Faist. — Oxford : Clarendon Press, 2000. — 400 p.
10. *Faist T.* Transnational Migration / Thomas Faist, Margit Fauser, Eveline Reisenauer. — Cambridge : Polity Press, 2013. — 210 p.
11. *Flick U.* Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick / von Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke // Qualitative Forschung. Ein Handbuch / ed. by U. Von Flick, E. von Kardoff, I. Steinke. — Hamburg : Rowohlt Verlag, 2000. — P. 13—29.
12. *Fox J.* Accountability Politics: Power and Voice in Rural Mexico / Jonathan A. Fox. — Oxford : Oxford Press, 2007. — 312 p.
13. *García R.* El Programa 3 x 1 y los retos de los proyectos productivos en Zacatecas / R. García // de Castro R.F., García R., Vila A. El programa 3 x 1 para migrantes? Primera política transnacional en México? — México : Miguel Ángel Porrúa, 2006. — P. 157—170.
14. *Glick-Schiller N.* The situation of transnational studies / N. Glick-Schiller // Identities. — 1997. — Vol. 14 (2). — P. 155—166.
15. *Glick-Schiller N.* Toward a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered / Nina Glick Schiller, Cristina Blanc-Szanton, Linda Basch. — New York : New York Academy of Sciences, 1992. — 258 p.
16. *de Haan A.* Livelihoods and poverty: The role of migration: A critical review of the migration literature / A. De Haan // The Journal of Development Studies. — 1999. — Vol. 36 (2). — P. 1—47.
17. *de Haas H.* Migration and Development: A theoretical Perspective / H. De Haas // International Migration Review. — 2010. — Vol. 44 (1). — P. 227—264.
18. *Hannerz U.* Being there... and there... and there! Reflections on multi-sited ethnography / Ulf Hannerz // Ethnography. — 2003. — Vol. 4 (2). — P. 201—216.
19. *Hannerz U.* Transnational Research / Ulf Hannerz // Handbook of Methods in Cultural Anthropology / ed. by H.R. Bernard. — Walnut Creek : Altamira Press, 1998. — P. 235—256.
20. *Harvey D.* The Condition of Postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change / David Harvey. — Oxford : Blackwell, 1990. — 392 p.
21. *Held D.* Global Transformations: Politics, Economics and Culture / David Held, Anthony G. McGrew, David Goldblatt. — Cambridge : Polity Press, 1999. — 515 p.
22. *Khagram S.* Constructing Transnational Studies / S. Khagram, P. Levitt // The Transnational Studies Reader. Intersections & Innovations / ed. by S. Khagram, P. Levitt. — New York : Routledge, 2008. — P. 1—22.
23. *Marcus G.E.* Ethnography in/of the World System: the emergence of Multi-sited Ethnography / George E. Marcus // Annual Review of Anthropology. — 1995. — Vol. 24. — P. 95—117.
24. *Marcus G.E.* What Comes (Just) After «Post»: The Case of Ethnography / George E. Marcus // Handbook of Qualitative Research / ed. by N. Denzin, Y.S. Lincoln. — Thousand Oaks : Sage Publications, 1994. — P. 563—574.
25. *Massey D.* Theories of international Migration: A review and Appraisal / D. Massey, J. Arango, H. Graeme, A. Kouaouci, A. Pellegrino, J.E. Taylor // Population and Development Review. — 1993. — Vol. 3 (19). — P. 431—466.
26. *Mazzucato V.* Operationalising transnational migrant networks through a simultaneous matched methodology / V. Mazzucato // Diaspora and transnationalism. Concepts, theories and methods / ed. by R. Bauböck, T. Faist. — Amsterdam : Amsterdam University Press, 2010. — P. 205—226.

27. *Park R.E.* Race and Culture / Robert Ezra Park. — Glencoe : The Free Press, 1950. — 403 p.
28. *Portes A.* The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field / A. Portes, L.E. Guarnizo, P. Landolt // Ethnic and Racial Studies. — 1999. — Vol. 22 (2). — P. 217—237.
29. *Pries L.* Transnationalism: Trendy Catch-all or Specific Research Programme? A Proposal for Transnational Organisation Studies as a Micro-macro-link / Ludger Pries // COMCAD Working paper. — 2007. — Vol. 34. — 25 p.
30. *Pries L.* Between Methodological Nationalism and Cosmo-Globalism / Ludger Pries, M. Seeliger // Beyond Methodological Nationalism: Research Methodologies for Cross-Border Studies / ed. by A. Amelina, D.D. Nergiz, T. Faist, & N. Glick Schiller. — London : Routledge, 2012. — P. 219—238.
31. *Schütz A.* Strukturen der Lebenswelt / Alfred Schütz, Thomas Luckmann. — Vol. 1. — Frankfurt : Suhrkamp Verlag, 1979. — 356 p.
32. *Thomas W.I.* The Polish Peasant in Europe and America: Form and Function of the Peasant Letter / William Isaac Thomas, Florian Znaniecki. — Vol. 1—5. — New York : Dover Letter, 1958.
33. *Watts L.* Moving methods, travelling times / L. Watts, J. Urry // Environment and Planning D: Society and Space. — 2008. — Vol. 26. — P. 860—874.
34. *Webber M.M.* Order in Diversity: Communities without Propinquity / M.M. Webber // Cities and Space: the Future Uses of Urban Land / ed. by W. Lowdon. — Baltimore : Jon Hopkins Press, 1963. — P. 23—54.
35. *Wimmer A.* Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology / Andreas Wimmer, Nina Glick Schiller // International Migration Review. — 2003. — Vol. 37 (3). — P. 576—610.
36. *Aksakal M.* Transnational Development: Limitations and Potentialities of a Model for «Migration and Development». Case Study Caxcania / Mustafa Aksakal. — Zacatecas ; Bielefeld : Universidad Autonoma de Zacatecas, Universität Bielefeld, 2012 [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://pub.uni-bielefeld.de/publication/2560492.
37. *Banco de Mexico. Remesas.* — 2015 [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.banxico.org.mx/ayuda/temas-mas-consultados/remesas.html.
38. *Halbmayer E.* Globale Welt und multi-sited Ethnography-Ausgewählte Weiterentwicklungen der ethnographischen Feldforschung. — 2010 [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/ksamethoden/ksamethoden-84.html.
39. *Kearney M., Nagelgast C.* Anthropological Perspectives on Transnational Communities in rural California. — 1989 [електронний ресурс]. — Режим доступу: file:///C:/Users/maksakal/Downloads/Pub0289.3.PDF.
40. *Lyons T.* The Ethiopian Diaspora and Homeland Conflict. — 2009 [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://scar.gmu.edu/publication/ethiopia-diaspora-and-homeland-conflict.
41. *Portes A.* Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities. No. WPTC-98-01. — Princeton : Princeton University website, 1997 [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/portes.pdf.
42. UNCTAD. World Investment Report: Investing in SDG. An Action Plan. — 2014 [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/wir2014_en.pdf.
43. UN DESA. Population Facts. International Migration 2013: Migrants by origin and destination. — 2013. — № 3 [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.un.org/en/ga/68/meetings/migration/pdf/International%20Migration%202013_Migrants%20by%20origin%20and%20destination.pdf.

Мустафа Аксакал

МНОЖИННІ ОДИНИЦІ АНАЛІЗУ В ТРАНСКОРДОННОМУ ДОСЛІДЖЕННІ: ВИПАДОК МІЖНАРОДНОГО ПІДПРИЄМСТВА «КАСКАНІЯ» (ШТАТ САКАТЕКАС, МЕКСИКА)

Переклад з англійської Ірини Швець

Автор порушує питання методології в дослідженні транснаціональної міграції і пропонує зосередити увагу на окремих взаємопов'язаних одиницях аналізу, щоб отримати цілісну картину соціальних процесів, що є необхідним для повноцінного розуміння сфери, що досліджується. Обгрунтовується, що транснаціоналізм мігрантів та, відповідно, не-мігрантів найкраще вивчати, розглядаючи транснаціональні простори як транскордонні одиниці аналізу, а також враховуючи методи мультилокального (multi-sited) дослідження. Автор припускає, що в окремих випадках, замість зосередження уваги на конкретному транснаціональному соціальному просторі, потрібно розглянути всі релевантні транснаціональні та не-транснаціональні соціальні простори мікро-, мезо- та макрорівня. В дослідженнях транснаціональної міграції та розвитку використання таких множинних одиниць аналізу є необхідним не лише для того, аби повніше охопити панораму досліджуваного контексту, але й щоб мати можливість проаналізувати переважаючі відносини та взаємодії між різними соціальними сферами. Зрештою, ці міркування були проаналізовані та проілюстровані у конкретному дослідженні підприємства «Касканія», проведеному в 2011—2012 рр., у штатах Сакатекас (Мексика) та Каліфорнія (США). Запропонований методологічний підхід може докластися до ширшого розуміння існуючих обґрунтувань, інтересів, соціальної динаміки та результатів розвитку.

Ключові слова: транскордонне дослідження, одиниці аналізу, транснаціональні соціальні простори, мультилокальна етнографія.

Мустафа Аксакал

МНОЖЕСТВЕННЫЕ ЕДИНИЦЫ АНАЛИЗА В ТРАНСГРАНИЧНОМ ИССЛЕДОВАНИИ: СЛУЧАЙ МЕЖДУНАРОДНОГО ПРЕДПРИЯТИЯ «КАСКАНИЯ» (ШТАТ САКАТЕКАС, МЕКСИКА)

Перевод с английского Ирины Швец

Затрагивая вопросы методологии в исследовании транснациональной миграции, автор предлагает сосредоточиться на отдельных взаимосвязанных единицах анализа с целью получить целостную картину социальных процессов, что является необходимым для полноценного понимания исследуемой сферы. Получает обоснование утверждение, что транснационализм мигрантов и соответствующих немигрантов лучше изучать, рассматривая транснациональные пространства как трансграничные единицы анализа, а также учитывая методы мультилокального (multi-sited) исследования. Автор предполагает, что в некоторых случаях вместо фокусирования внимания на конкретном транснациональном пространстве необходимо рассмотреть все соответствующие транснациональные и не- транснациональные социальные пространства, микро-, мезо- и макроуровней. В исследованиях транснациональной миграции и развития использование множественных единиц анализа представляется необходимым не только для того, чтобы полнее охватить панораму исследуемого контекста, но и для того, чтобы иметь возможность проанализировать преобладающие отношения и взаимодействия между различными социальными сферами. Впоследствии, эти соображения были проанализированы и проиллюстрированы в конкретном исследовании предприятия «Каскания», проведенном между 2011—2012 гг. в штатах Сакатекас (Мексика) и Калифорния (США). Предложенный методологический подход может способствовать более широкому пониманию существующих обоснований, интересов, социальной динамики и результатов развития.

Ключевые слова: трансграничное исследование, единицы анализа, транснациональные социальные пространства, мультилокальная этнография.

Методології та методи

УСНА ІСТОРІЯ

Оксана КІСЬ

УСНА ЖІНОЧА ІСТОРІЯ ЯК ФЕМІНІСТСЬКИЙ ПРОЕКТ: ЗАХІДНІ ТЕОРІЇ, ПОСТРАДЯНСЬКІ КОНТЕКСТИ, УКРАЇНСЬКІ ПРАКТИКИ

Oksana Kis

WOMEN'S ORAL HISTORY: WESTERN THEORIES, POST-SOVIET CONTEXTS, UKRAINIAN PRACTICES

This article provides a critical overview the key methodological debates on goals and peculiarities of using oral history for feminist studies in Western Europe and North America since the 1970s up to the present day. Main trends in women's oral history as a new research field in the post-socialist countries are discussed as well. The author also pays special attention to developments of women's oral history in Ukraine.

Keywords: women's oral history, feminist studies, women's history, Ukraine.

Споконвіків жінки розказували свої історії, розказували їх одна одній та своїм дітям. Вони говорили про те, що вважали важливим, що потребувало обговорення, вони говорили про жіноче. Жінки говорили багато і охоче, от лише жіночий голос навряд чи можна було почути у тих місцях, де творилася Історія. Жіноча розмова точилася там, де суспільство визначило місце жінки, вона була частиною жіночого повсякдення, а що йшлося у ній про такі ж буденні речі, то ці розповіді не вважали вартими записування. Окрім рідкісних винятків жінки як соціальна група залишалися німими в Історії. Лише з піднесенням феміністського руху було порушене питання про те, щоб повернути жінкам їхній голос і дати змогу самим розповісти про своє життя. Усна історія — інтерв'ювання людей задля документування їх особистих та історичних спогадів — стала найкращим інструментом для масового записування історій звичайних жінок. Проте тривалий час усна історія розвивалася в такому руслі, яке практично унеможливлювало доступ до жіночого історичного досвіду. Первісно у 1930—1950-х рр. пріоритетом великих усноісторичних проектів було інтерв'ювання відомих діячів, тобто — чоловіків, представників еліт (насамперед, політиків) про їхні особисті спогади того, що діялося за лаштунками значних політичних подій. Формування феміністських студій в історичних науках на тлі загальної антропологізації та демократизації історичного знання дало змогу включити жінок як соціальну групу у фокус наукових зацікавлень істориків.

У статті буде представлено формування усної історії в контексті феміністських історичних студій Заходу, окреслено основні методологічні дискусії, охарактеризовано становлення і тенденції розвитку усної жіночої історії у постсоціалістичних країнах та проаналізовано ключові проекти з усної жіночої історії в Україні.

Початки усної жіночої історії: особливості документування жіночих спогадів

Однією з перших дослідниць, які почали розробляти та застосовувати методику усної історії для власне феміністських проектів, була Шерна Глюк (Sherna Gluck): обурена невидимістю жінок в американській історії, вона ще від 1972 р. систематично працювала над формуванням нового напрямку усноісторичних досліджень[1]. Учену, яка свого часу

[1] За допомогою усної історії дослідниця вивчала суфражитський рух у США та жіночий досвід праці в авіа-

очолювала Програму з усної історії в Університеті Штату Каліфорнія, цілком заслужено вважають засновницею усної жіночої історії як феміністської методології завдяки її основоположній статті «*Що особливого у жінках? Жіноча усна історія*» (1977) [68]. Цей текст, який згодом безліч разів передруковували та перекладали по всьому світу, став першим систематичним викладом особливостей суто жіночого інтерв'ю, фактично, — першою методичкою для практики усної жіночої історії.

У статті Ш. Глюк наголосила кілька аспектів усноісторичного інтер'ю, які згодом стали центральними темами наукових дискусій щодо феміністської (усної) історії та усної історії загалом. Авторка звернула особливу увагу на процес інтеракції поміж дослідницею та оповідачкою у процесі творення спогаду, підкреслила нерівноправне становищі співрозмовниць по відношенню до подальшої долі створеного під час інтерв'ю джерела. Дослідниця докладно зупинилась на психологічних та етичних моментах процесу інтерв'ювання, наголошуючи на необхідності чутливості та гнучкості інтерв'юерки до соціальних характеристик і навичок, особистості оповідачки (вікових, соціальних, освітніх тощо) та потреби пристосовуватись до них задля продукування якісного історичного документу. Ш. Глюк однією з перших підняла питання культурних відмінностей поміж інтерв'юером та оповідачем (проблема *свого/чужого*): «У процесі добору жінок для інтерв'ю постає питання культурних відмінностей — гендерних, расових, класових та навіть регіональних (...). Культурна подібність може суттєво сприяти довірі і відкритості [оповідачки], тоді як відмінність посилює культурну і соціальну дистанцію» [65, р. 221].

Дослідниця неодноразово вказує на труднощі інтерв'ювання і спротив з боку звичайних жінок, які не вважають своє життя значущим і вартим дослідження, та не мають досвіду саморефлексії та вербалізації специфічно-жіночого досвіду. Як і більшість істориків-феміністок того часу, Ш. Глюк зосереджувалася насамперед на пошуку спільного і наскрізного у жіночому досвіді, вбачаючи свою місію у відновленні історичної справедливості і тяглості між жінками минулого і сьогодення. «Не має значення, яких жінок ми обираємо для інтерв'ю, незалежно від того, наскільки типовим чи нетиповим є їхній життєвий досвід, існують певні спільні риси, які поєднують усіх жінок (...). З нашими праматерями ми творимо новий тип жіночої історії, новий тип жіночої літератури. Це завдання ми маємо виконувати з усвідомленням того, що ми не лише творимо нові джерела, але також утверджуємо життя жінок, які йшли попереду нас та вибудовуємо безпосередні зв'язки з нашим власним минулим» [65, р. 217, 229].

Згадана стаття увійшла до першого академічного збірника праць з усної жіночої історії — тематичного числа журналу «*Frontiers: A Journal of Women's Studies*», що побачив світ у 1977 р. і став поворотною подією у формуванні цілого дослідницького напрямку. Співавторки того видання були переконані, що усна жіноча історія є засадничо феміністським проектом, оскільки відповідає (актуальному на той час) принципу феміністських досліджень: «жінки вивчають жінок, задля жінок» [69, р. 2]. Згаданий збірник, фактично, став підручником з усної жіночої історії для кількох поколінь дослідниць. Наступне тематичне число того ж журналу (1983) стало логічним продовженням першого видання, у ньому були представлені напрацювання дослідниць, які скористалися настановами Ш. Глюк та її колег у своїх дослідницьких проектах та змогли на практиці випробувати їхню дієвість.

Особливий ентузіазм істориків-феміністок з приводу застосування усної історії пояснюється тим, що традиційні джерела були вкрай бідними на інформацію про життя жінок, діяльність яких архівні документи та їхні автори найчастіше недооцінювали, представляли однобоко або ігнорували. Натомість усна історія була інструментом (здавалося б) безпосереднього пізнання різних сторін жіночого повсякдення і таким чином давала спосіб інтегрувати жіночий досвід в історичні дослідження. Жіночі спогади відкривали перспективу поставити під сумнів і підважити усталені андроцентричні уявлення про соціально, економічно і політично важливі сторони життя — уявлення, через які життя жінок так довго залишалося невидимим для істориків. Фактично, перші дослідниці у ділянці усної жіночої історії були так чи інакше пов'язані з феміністським активізмом того часу, і їхня прихильність до цього методу значною мірою обумовлена прагненням виправити істо-

ційній промисловості США під час Другої світової війни [66; 67].

ричну несправедливість щодо жінок, показати і заповнити прогалини в історичному знанні, кинути виклик здавалося б непорушним істинам про місце жінок і у суспільстві, і в історії. З притаманною їй увагою до дискримінованих соціальних груп та відмовою слідувати панівним історичним наративам, усна історія видавалася ідеальним інструментом для феміністських студій. Як слушно зауважила Селма Лейдесдорф (Selma Leydesdorff), обидва напрямки — усна історія і феміністські студії — прагнули легітимізувати особистий досвід як значущий елемент історичних досліджень, і на цьому будувалося їхнє партнерство і взаємопідтримка.

Феміністські завдання усної жіночої історії

У писанні власної жіночої історії, що мала б стати засобом не лише для відновлення історичної справедливості, але й знаряддям у боротьбі за права жінок, вбачали свою місію історики-феміністки. Пояснюючи сутність феміністських студій з жіночої історії, Марія Майс (Maria Mies) наголошувала: «Для жінок систематичне документування їхніх життєвих історій має такий ефект, що їхні суб'єктивні біографії набувають об'єктивного характеру. Вони більше не є у полоні власних минулих і сучасних страждань та помилок, а можуть — якщо захочуть — винести уроки з власного минулого заради майбутнього (...). Лише коли жінки можуть використати їх власну задокументовану, проаналізовану, осмислену і опубліковану історію як зброю у боротьбі за себе і за усіх жінок — лише тоді вони стануть суб'єктами своєї власної історії» [87, p. 21—22].

Окреслюючи ознаки, які характеризують феміністську дослідницьку методологію, Сандра Гардінґ (Sandra Harding) визначила три такі ключові риси: (1) фокус на власне жіночому досвіді, (2) прагнення і націленість на виробництво знання для жінок, і (3) постійна саморефлексивність у процесі дослідження [73, p. 9]. Уточнюючи характеристики суто феміністського дослідження у своїй програмній статті «*Що такого феміністського в усній жіночій історії?*» (1990) Сюзан Ґейґер (Susan Geiger) чітко розмежовує і пояснює два поняття, наголошуючи: не кожна усна жіноча історія є питомо *феміністською*, як і не кожна дослідниця в цій ділянці є апріорі феміністкою. Більше того, розказування жінками власних історій чи записування усних історій жінок не слід автоматично вважати феміністським актом. Усна історія, вважає вчена, може стати феміністською методологією лише тоді, коли її застосування відповідає бодай одному з принципів і завдань феміністських студій, серед яких Ґейґер виокремлює такі: гендер має бути центральною (хоч і не єдиною) категорією аналізу; проблематика досліджень постає з різних аспектів і вимірів життя жінок; дослідження допомагає подолати андроцентричні уявлення і норми; дослідження враховує надані самими жінками інтерпретації своїх ідентичностей, досвіду, соціального простору [64, p. 170]. «І так само, як центральною і основоположною ціллю феміністського дослідження є вивчення жінок і надання їм ваги, феміністська методологія немислима без виробництва ідей, які корисні для жінок тим, що розкривають їхній історичний досвід» [64, p. 178]. Вбачаючи у феміністській усній історії знаряддя, що має значний потенціал для соціальних змін в інтересах жінок, вчена, водночас, доволі реалістично оцінює обмеження академічної науки у подібних трансформаційних процесах: «Зазвичай ми не можемо безпосередньо і посутньо змінити життя жінок, які перебувають у трагічних чи важких обставинах. Проте ми можемо змінити спосіб, в який інтерпретують, оцінюють і розуміють їхні життя» [64, p. 179].

Феміністки бачили своє покликання у тому, щоб жінки мали змогу говорити самі за себе, досліджуючи такі гендерно-забарвлені реалії, як ідентичність, сім'я, сексуальність, материнство, політика, релігія, маючи на увазі величезне розмаїття жіночого досвіду [98, p. VI]. Власне, очевидна *жінкоцентричність* вирізняє усну жіночу історію — як феміністський проект — від інших історичних чи усноісторичних досліджень: «Усне інтерв'ю не лише дає змогу жінкам використовувати їхній досвід, але й рефлексувати щодо значення того досвіду для них самих. Це дає картину того, як жінка розуміє себе саму у своєму світі, що і чому становить для неї цінність, і якого значення вона надає своїм вчинкам і своєму місцю у світі» [56, p. 102]. Згодом, пояснюючи первісне розуміння, яке вкладали дослідниці-феміністки у практику усної жіночої історії, основоположниці цього напрямку Шерна Глюк і Дафні Патай (Daphne Patai) зазначали: «Ми просто вірили, що своєю працею з оформлення, представлення, інтерпретації, аналізу і громадського розголосу ми — нарешті — ро-

бимо добру справу для більшої спільноти жінок. Документуючи те, як жінки представляють їхню власну реальність, ми брали участь в обстоювання прав жінок. Ми справді вважали те, що робимо, політичним заняттям в інтересах жінок» [69, p. 3].

Слід розуміти, що завдання феміністок, які вивчають минуле жінок, не зводилося лише до документування різних аспектів жіночого досвіду, як не обмежувалося воно лише спонуканням жінок до розповіді та записом жіночих голосів і свідчень. «Метою усної історії як феміністської методології, — писала французька дослідниця Марі Шанфро-Дюше (Marie Chanfrault-Duchet), — є проаналізувати і зрозуміти, *що* саме жінки — як соціальні актори історії — вважали важливим у минулому, і як вони сприймали та інтерпретували це крізь призму засвоєних ними ідеологій [60, p. 89—90].

Особливо важливим у межах феміністського проекту в усноісторичних студіях було також відновлення так званої «жіночої генеалогії» — міжпоколінного зв'язку жінок, вивчення жіночих практик спротиву і пристосування до несприятливих для них соціальних умов, відновлення тяглості їх історичного досвіду емансипації у її різних формах і проявах. Вивчаючи історію феміністського активізму, Луіза Пасеріні (Luisa Passerinin) пояснювала: «Для політики пам'яті важливо визнати тяглість з матерями та іншими неполітичними жінками минулого, якщо ми прагнемо збудувати історичне знання, яке не ізолюватиме жіночий політичний рух від життя неполітичних жінок (...). Можливо, слід зменшити наголос на новаторстві і першозасновництві кожного нового початку [жіночого руху], щоб не заперечувати усіх попередниць, і перестати поводитися так, ніби жінки завжди і всюди були пригнобленими і обмеженими, нездатними творити свої власні культури і практики» [91, p. 688—689].

Саме ця ідея вочевидь надихала авторок та редакторок знакової книги «*Навчаючи спогадами: європейська жіноча історія в міжнародній та міждисциплінарній навчальній авдиторії*» [96]. Невелика за обсягом, вона є підсумком тривалих науково-педагогічних пошуків та експериментів півтора десятка дослідниць-феміністок з різних європейських університетів, які співпрацювали в межах проекту ATHENA (*Advanced Thematic Network in Activities in Women's Studies*). Спираючись на феміністську ідею про особливу жіночу генеалогію, ключовим і наскрізним дидактичним концептом авторки обрали «завдання про праматір» (англ. *foremother assignment*). «Праматір'ю можна вважати жінку, що належить до числа твоїх предків, попередницю у професійному сенсі чи політичну героїню, яка є натхненним прикладом для наслідування» [96, p. 12] — пояснюється у передмові. Саме завдання полягає в тому, що кожній студентці пропонується написати біографію однієї жінки, яку та вважає своєю праматір'ю у біологічному чи метафоричному смислі, на основі усноісторичного інтерв'ю з героїнею та з використанням інших історичних джерел (офіційних документів, преси, світлин, артефактів, листів, щоденників тощо). Оцінюючи значення цієї публікації, дослідниці одностайні у тому, що такий підхід дає змогу студентам через власноруч проведене дослідження прийти до розуміння складності і неоднозначності жіночого досвіду, відносності та контекстуальності таких категорій, як приватне/публічне, влада/підпорядкування, особисте/політичне, дієздатність/пасивність та вийти за межі стереотипного, шаблонного бачення смислу різних типово жіночих практик [8; 22].

Таким чином, від самих своїх початків усна жіноча історія — як і жіноча історія загалом — була не тільки науковим, але й політичним проектом: своє завдання дослідниці не зводили лише до суто пізнання історичного минулого жінок та включення такого знання в загальну історію країн і людства [20, c. 159]. «Як науковиці-феміністки, — писала Джудіт Беннетт (Judith Bennett), — ми маємо подвійну мету: по-перше, викорінити усі форми мізогіністської традиції в науці, та, по-друге, сприяти розумінню (та відтак остаточному викоріненню) пригноблення жінок (...). Встановивши природу та причини гноблення жінок у минулому, ми можемо безпосередньо посилити феміністські стратегії на майбутнє» [58, p. 256, 266]. Фактично, дослідниці-феміністки розглядали жіночу історію як засіб для подальших соціальних трансформацій — можливість через пізнання різноманітного жіночого досвіду виробляти ефективні стратегії для покращення суспільного статусу жінок.

Від фактів до смислів, від подій до емоцій

Прагнучи пізнати життя жінок крізь призму їх власного бачення, найважливішим для істориків феміністичного

ністського спрямування було довідатися, які саме сторони свого життя самі жінки вважають особливо значущими, як осмислюють свій досвід, як жінки самі розуміють пережите. Таким чином фокус усноісторичного дослідження зсувався з встановлення фактів та реконструкції подій на виявлення значень пережитого та інтерпретацій минулого. Дослідниці зійшлися на позиції, що «(1) усні історики повинні вивчати емоційний і суб'єктивний досвід нарівні з фактами і діяльністю; (2) усні історики мають скористатися з того, що інтерв'ю є єдиним історичним документом, який дає змогу запитати людину, що вона має на увазі (...). Нам потрібні загальні запитання, які змусять жінок розмірковувати про власний досвід і самостійно обирати, який досвід та почуття є центральними для їх розуміння власного минулого (...). Маємо навчитися допомагати жінкам розповідати їхні власні історії настільки повно, вичерпно і чесно, наскільки вони хочуть» [56, p. 98—101].

Традиційні історики критикували жіночі наративи за надмір емоційності та фактографічну бідність, однак самі феміністки не вважали це вадою жіночої розповіді, а її особливістю, яка заслуговувала на вивчення. Дослідниці поставили почуття і ставлення у центр наукового пізнання, зосередившись на прагненні збагнути значення і смисли пережитого для самих жінок. «Усна історія є основним засобом включити життя, діяльність та почуття жінок, які раніше не помічали, у наше розуміння минулого і сьогодення. Коли жінки говорять про себе, вони розкривають приховані реальності: на поверхню спливають новий досвід і нові аспекти, які підважують «істинність» офіційних оцінок та ставлять під сумнів усталені теорії (...). Як історики ми маємо заохочувати жінок розказати те, що не було сказано» [56, p. 95].

Приділяти належну вагу саме переживанням і почуттям, що їх викликали певні події, в межах усноісторичних досліджень з жіночої історії важливо ще й тому, що емоції є значущою складовою жіночих розповідей. Дослідники, що вивчали гендерні особливості мовлення у різних культурних контекстах, сходяться на думці, що принаймні кілька прикмет є характерними саме для жіночої мови, то ж і жіночі автобіографічні наративи відрізняються від чоловічих за низкою ознак. Однією з них є більше, порівняно з чоловіками, емоційне наповнення жіночих текстів. Жінки використовують більше емоційно-забарвленої лексики та загалом ширший спектр мовних засобів для вираження своїх думок. При вербалізації спогадів жінки краще за чоловіків користуються словами та образами для «реєстрації» факта переживання чи самої події. Спогади жінок про події власного життя довші, більш деталізовані та більш (емоційно) яскраві за чоловічі: описуючи психологічний стан та реакції учасників подій, жінки точніше передають загальну емоційну атмосферу того, що відбувалося[2].

Між егалітарністю та експлуатацією

Феміністські історичні студії кидали виклик усталеним позитивістським підходам і принципам історичного пізнання, проголошуючи жіночу історію «пристрасною наукою», де повсякденний досвід, емоції, почуття, стосунки мають таку саму — якщо не більшу — цінність, як факти, події та інституції. У методологічних дебатах того часу феміністки критикували усталені практики польових досліджень (інтерв'ювання) за їхній засадничо ієрархічний характер та експлуататорське ставлення до респондентів, яких звично сприймали як носіїв чи трансляторів певної інформації. Натомість, йшлося про необхідність перетворити досліджуваних жінок у повноправних співучасниць дослідницького процесу та потребу вибудовувати зі своїми співрозмовницями егалітарні стосунки в процесі інтерв'ювання, засновані на довірі, взаємообміні, взаємодії, емпатії, підтримці [82]. Рената Дуеллі Клейн (Renate Duelli Klein) заявляла: «Методологія, яка дає змогу жінкам вивчати жінок через взаємодію, покладе край експлуатації жінок як об'єктів дослідження» [82, p. 95]. Етнографія, усна історія та інші «польові» науки, які у фокусі своїх досліджень мали людський досвід, визнавали продуковане знання контекстуально та інтерперсонально детермінованим, приділяли значну увагу реаліям повсякденного життя, а тому з повагою ставилися до тих, кого досліджують. Саме ці засади виявилися особливо суголосними з принципами феміністських студій, це на певний час створило ілюзію можливості використання усної історії як методу, який дав змогу подолати нерів-

[2] Про ці та інші гендерні особливості жіночого мовлення докладінше див. [19, с. 26—40].

ність та відновити спільність поміж жінкою-дослідницею і жінкою-яку-досліджують.

Досить швидко дослідниці-феміністки, які практикували у своїх проектах усноісторичні інтерв'ю, почали критикувати вже сформовані в усній історії методики за нездоланну внутрішню суперечність, яка стала на перешкоді реалізації феміністських цілей усної історії. Вже у 1981 р. Енн Оуклі (Ann Oakley) опублікувала свою знакову статтю «Інтерв'ювання жінок: явне протиріччя» [89], у якій розкритикувала традиційні настанови для дослідника щодо проведення інтерв'ю. Вона чітко вказала, що насправді класичне інтерв'ю нагадує «гру в одні ворота», адже дослідник просить та отримує інформацію, але нічого не пропонує натомість; на респондента дивляться як на об'єкт дослідження чи носія інформації, а головну цінність приписують змістові запису, а не міжособистісній взаємодії. Усе це суперечить принципам феміністських студій. Більше того, від інтерв'юера одночасно вимагається буквально протилежних речей: відстороненості від співрозмовниці як об'єкта дослідження і зближення з нею задля сприяння довірливій розповіді. Тому Оуклі ставить під сумнів саму можливість проведення бездоганного інтерв'ю з дотриманням вимоги безсторонності та нейтральності дослідника, називаючи його «маскуліністською вигадкою». Покликаючись на власний досвід, вчена вважала, що змістовне феміністське дослідження має грунтуватися на співпереживанні та взаємності дослідниці і респондентки, і саме до цього закликала дослідниць у практиці усноісторичних інтерв'ю [89].

Перші декілька років активної практики усної жіночої історії показали трудноші реалізації феміністського проекту в такому форматі. На зміну первісному оптимізмові та ентузіазмові прийшли не лише скептицизм щодо відповідності усноісторичних методик інтерв'ювання (з вимогою емоційної незаангажованості) феміністським пріоритетам (пристрасної науки), але й сумніви у засадничій можливості дотримання феміністських засад егалітарності в проектах з усної жіночої історії. Фрустрацію, яку відчували чимало істориків феміністського спрямування в процесі використання усної історії, артикулювала Джудіт Стейсі (Judith Stacey) у своїй статті з провокативною назвою «*То чи можлива феміністська етнографія?*» [95]. Дослідниця поділилася переживаннями та сумнівами з приводу самої можливості дотримання усіх принципів феміністського дослідження, викликаними власним досвідом реалізації проектів з усної жіночої історії.

Висловлена Стейсі критика стосувалася двох аспектів практики усної жіночої історії, зумовлених різними позиціями і можливостями, які мають дослідниця та оповідачка під час проведення дослідження та по відношенню до результатів дослідження. Стейсі вказує на той факт, що дослідниця втручається в уже сформовану соціальних систему відносин, і таке вторгнення ззовні до певної міри змінює ті відносини, що може мати (небажані) наслідки для досліджуваних жінок. З іншого боку, саме дослідниця має більшу владу і контроль над тим, що станеться з матеріалом, створеним у процесі інтерв'ювання (в сенсі його аналізу, публікації чи публічної презентації). І хоча чимало учених, що дотримуються феміністських принципів у своїх студіях, вважають за необхідне узгоджувати зі своїми респондентками зміст і форму публікацій на основі їхніх розповідей, це не змінює того факту, що життя цих жінок використовується для розбудови наукової кар'єри дослідниці. До всього, ділячись приватними (часто інтимними) деталями свого життя з дослідницею, жінки, фактично, ризикують виставити його на публічний огляд, що, знову ж таки, може мати для них негативні наслідки [95, р. 23—24]. Усе це, на думку Стейсі, дає можливість стверджувати, що навіть у феміністських усноісторичних практиках зберігаються такі неприйнятні аспекти усної історії, як нерівноправність та експлуатація досліджуваних. Учена вважає, що хоч поєднання фемінізму і усної історії є дуже корисним, однак дослідниці мають бути свідомі амбівалентності своєї практики і ставитись дуже саморефлексивно до вирішення згаданих етичних дилем у власних студіях [95, р. 26].

Етичні дилеми дослідниць ставали ще гострішими, коли їм доводилося вивчати болісний і травматичний досвід жінок, які пережили певні трагічні події. Чи не найбільш гостро це проявилося у студіях з історії Голокосту. Дослідниці (чимало з них — самі єврейки з походження та нащадки тих, хто пережив цю трагедію) гостро усвідомили неможливість зберегти емоційну дистанцію і безсторонність дослідника щодо предмету дослідження, особливо вивчаючи пережите жінками. Деякі не лише відмовлялися вда-

вати власну незаангажованість, а навпаки — свідомо декларували свою громадянську відповідальність за те, який вплив матиме результат їхньої праці на колективну пам'ять про жінок, що зазнали Голокосту. Найбільш відверто цю позицію сформулювала Джанет Якобс (Janet L. Jakobs): «Оскільки я є жінкою, яка говорить від імені і представляє жінок, з якими відчуваю зв'язок через гендер та етнічність, я особливо уважна до того, як моє дослідження формує пам'ять про них... Я гостро усвідомлюю власну відповідальність за підтримання гідної пам'яті про жінок, які загинули» [77, p. 235].

Методологічні дискусії про взаємини між дослідницею і оповідачкою, про статус дослідниці по відношенню до досліджуваної групи (своя/чужа), про динаміку зв'язків поміж дослідницею і темою/предметом вивчення та вплив усіх цих чинників на хід і результати дослідження власне стали внеском усної жіночої історії у розвиток усної історії як методології історичних студій, суттєво вплинувши на вдосконалення дослідницького інструментарію і більшої саморефлексивності науковців [59, p. 33—34].

Досить швидко історики усвідомили, що усна розповідь про особистий досвід не є прямим віддзеркаленням того досвіду, а певним конструктом минулого, репрезентацією, яка значною мірою задана контекстами життя цих жінок. На цьому наголосила в одному з програмних текстів усної жіночої історії Джоан Сангстер (Joan Sangster): «Нам слід вивчати конструювання жіночої історичної пам'яті. Запитуючи, чому і як жінки пояснюють, раціоналізують та осмислюють власне минуле, ми отримуємо ключі до розуміння соціальних і матеріальних рамок, у яких вони діяли, культурних матриць і варіантів вибору, з якими вони стикалися, та складних взаємозв'язків між індивідуальною свідомістю та культурою» [94, p. 88]. Вчена наполягала на необхідності ретельно контекстуалізувати кожне інтерв'ю, звертаючи увагу на особу оповідачки і її можливі мотиви і наміри, суспільну значущість порушених тем, дослухатися не лише до артикульованих описів, але й зважати на замовчувані теми, підтексти, закодовані повідомлення. «Усні історії слід сприймати як прояви ідеологій — чи то панівних, чи невидимих, чи опозиційних — які нам пропоновані у формі особистих свідчень (...). І щоб контекстуалізувати усні історії, ми маємо уважно спостерігати панівні ідеології, що формують світ жінок; слухаючи жіночі розповіді, своєю чергою, ми можемо побачити, як жінки розуміли панівні ідеали, пристосовувались до них або навіть кидали їм виклик (...). Розуміння ідеологічного контексту може допомогти розплутати очевидні суперечності поміж ідеологією та досвідом» [94, p. 88].

Жіноча (роз)мова: особливості жіночої бесіди

На початку 1990-х рр., в контексті так званого «лінгвістичного повороту» у суспільно-гуманітарних науках [39, с. 27], історики феміністки щораз більше уваги почали звертати на такі аспекти жіночих спогадів, як мова, дискурси, репрезентації. Це зумовило дедалі пильнішу увагу до мови і структури жіночих усних автобіографічних наративів, аналіз яких дав змогу тонше зрозуміти складні взаємозв'язки поміж окремою жінкою та культурою/суспільством, в якій вона живе.

«Усне інтерв'ю дає змогу нам почути, якщо захочемо, особливі значення мови, яку використовують і чоловіки, і жінки, але кожне перекладає по-своєму (...). Пильна увага до мови та специфічного змісту важливих слів, які використовують жінки для опису свого досвіду, сприяє тому, щоб зрозуміти, як жінки пристосовуються до культури, в якій живуть (...). Дослідження мови та значень, які жінки використовують, щоб артикулювати власний досвід, веде нас до усвідомлення соціальних сил та ідей, які на них впливають» [56, p. 102—103].

Справжнім викликом для дослідниць-феміністок, які прагнуть зрозуміти і представити жіночий досвід, є потреба подолання андроцентризму самої мови, виражальні засоби якої не дають змоги жінкам адекватно описати своє щоденне життя. Усталені у мові назви різних видів діяльності часто не співвідносяться з жіночим досвідом. Наприклад, труднощі викличе застосування таких звичних понять як «праця» і «відпочинок» до опису жіночого повсякдення, бо ціла низка суто жіночих занять не вкладаються чітко в жодну з цих категорій, тоді як інші види жіночої діяльності (у сім'ї, громаді чи у справах доброчинності) можна описати як «невидиму працю». Подібно ж проблематичним є поділ на «приватне» і «публічне», який штучно протиставляє ці сфери, маскуючи той факт, що для жінок ці межі є рухливими, гнучкими і нерідко перехрещуються [61, p. 97]. Як вже давно усвідомили дослідниці-феміністки,

«називання є політичним актом, бо ярлик, навішаний на певний вид діяльності, встановлює та обгрунтовує її соціальну цінність; жіночі заняття часто отримували назви, які слугували справі контролю та підпорядкування жінок». Через це історикам, представляючи результати власних студій, слід бути гендерно-чутливими і до мови власних текстів, прискіпливо добираючи слів, з огляду на потенційні наслідки практики найменування [61, p. 110].

Повертаючись до мови жіночих особистих наративів. Андроцентрична мова не надає жінкам достатніх і адекватних виражальних засобів, щоб висловити, вербалізувати специфічно жіночий досвід. «Невідповідність поміж жіночим життям і словами, доступними для того, щоб говорити про цей досвід, створює для звичайних жінок справжні труднощі самовираження у їх повсякденному житті. Позаяк слова часто не підходять, то жінка, яка хоче розповісти про свій досвід, змушена «перекладати» — чи то описуючи щось не зовсім правильно, чи то вдаючись до нестандатного вживання мови», — зауважує Мерджорі Діволт (Marjorie Devault) [61, p. 97]. Історики, що працюють із особистими спогадами жінок, повинні мати на увазі ті труднощі, з якими стикаються жінки, вербалізуючи свій досвід непристосованою для цього мовою — нам слід ретельніше вчитуватись у рядки та дослухатись до розповідей жінок, орієнтуючись не стільки не пряме *значення* слів, скільки намагаючись збагнути *смисл* того, що ними висловлено. І що особливо важливо — вслухатися у те, що не сказано, що залишилося непромовленим і може виявитися значущим.

З іншого боку, фахівці з вивчення жіночих наративів підкреслюють, що у цих текстах завжди так чи інакше порушуються питання гендерних відносин у суспільстві, бо для жінок ця тема є особливо чутливою, значущою. «Гендерна динаміка більш виразно розкривається у наративах жінок, аніж у чоловіків. Жіночі особисті наративи є, поміж іншим, розповідями про те, як жінки долають свій «винятковий» гендерний статус» [76, p. 4—5]. Як слушно відзначила Дана Жак (Dana C. Jack), у жіночій усній автобіографії присутній конфлікт поміж особистим досвідом жінки, її почуттями і думками, та тими панівними культурними стереотипами, які диктують, як саме належало б поводитись чи мислити жінці [56, p. 102—104]. То ж жіноче мовлення віддзеркалює постійний процес узгодження особистісного і загальнокультурного, пристосування специфічно-жіночого досвіду до андроцентричної норми.

Дослідниці закликають уважніше прислухатися до спогадів, між рядків яких може бути заховано емансипаційний дискурс жінки, яка так чи інакше у своєму житті йшла проти суспільних умовностей. Луїза Пасеріні підкреслює, що «стереотип бунтівниці, який часто повторюється в жіночих автобіографіях, не стільки описує реальну поведінку, скільки виконує важливу алегоричну функцію. Він може бути засобом відтворення проблеми ідентичності в межах дискримінаційного для жінок соціального устрою», даючи змогу пояснити і обгрунтувати власні дії всупереч усталених гендерних норм і приписів, виправдати нетиповий для жінки вибір чи нетрадиційний життєвий сценарій [90, p. 191]. Це особливо актуально для жінок, активні роки життя яких припали на період радикальних соціокультурних і політичних трансформацій та суспільних інновацій XX століття.

Потреба розуміння смислів, а не прямих значень того, що говорять жінки, повертає дослідниць до роздумів про невідповідність стандартних технік і прийомів інтерв'ювання завданням феміністського дослідження. Крістіна Міністер (Kristina Minister) звертає увагу на те, що усталена методика проведення усноісторичного інтерв'ю віддзеркалює адроцентричну маскулінну соціокомунікативну норму, оскільки націлена насамперед на стимулювання оповідачки до спогадів про факти, події, діяльність. Такий формат суперечить узвичаєним практикам жіночої розмови, оскільки, як показують дослідження, «жінки традиційно говорять одна з одною про особисті справи і стосунки, зосереджуючись на тому, хто вони є; чоловіки зазвичай говорять про цілі і владу, зосереджуючись на тому, що вони роблять» [88, p. 31]. Значні відмінності у комунікативних стилях і навичках чоловіків і жінок, які за певних обставин можуть привести до повного провалу комунікації, визнають навіть найбільш авторитетні учені в галузі усної історії [83].

Для практики усної жіночої історії ми маємо змінити соціокомунікативну рамку, даючи жінкам змогу говорити у звичному для них форматі. У «*жіночій розмові*» найважливішим моментом, вважає дослідниця, є зв'язок, співпраця, взаємопідтримка

поміж співрозмовницями. Щоб усноісторичне інтерв'ю було справді феміністським, дослідниця має свідомо докласти зусиль, щоб допомогти оповідачці вербалізувати свій досвід. Крістіна Міністер вважає, що інтерв'юерками мають бути саме жінки, бо вони знають, як застосовувати жіночі комунікативні моделі та менш схильні до побудови ієрархічних відносин з іншими жінками; інтерв'юерка має бути відкритою до часових і тематичних пріоритетів оповідачки, не лише надати їй свободу структурувати власні спогади, але й заохочувати її пояснювати та інтерпретувати розказане; приділяти увагу невербальним елементам комунікації; зберігати постійну саморефлексивність та свідомо докладати м'яких зусиль з підтримання розповіді [88, p. 35—39]. Занурення у звичний для жінок світ *жіночої бесіди*, як вважає дослідниця, дасть змогу пізнати жіноче буття більш адекватно: «Ми не зможемо почути та збагнути, що жінки цінують, якщо ми не знаємо як бачити, слухати і говорити з жінками як жінки. Ми маємо свідомо пізнати, як жінки наодинці спілкуються одна з одною» [88, p. 31].

Потреба і доцільність (від)творення ситуації традиційної неформальної «*жіночої розмови*» (англ. *woman talk*), де обидві співрозмовниці — однієї статі, палко підтримує Мерджорі Деволт. Вона наполягає, що саме такий формат інтерв'ю дає змогу ближче підібратися до розуміння жіночого досвіду, слухати і говорити з жіночої перспективи (англ. *women's standpoint*), почути і осягнути те, що не може бути розказане чи почуте у гендерно-змішаному середовищі. Серед її аргументів такі: жінки більш схильні серйозно сприймати історії одна одної; подібний досвід та фонові знання жінок сприяють кращому взаєморозумінню; жінки поважають емоції як важливу складову спілкування; жінки мають кращі навички слухання; жінки спираються на традицію «жіночої бесіди», яка є частиною повсякденних комунікативних практик; поміж жінками ієрархічні відносини менш виражені [61]. Вчена переконана, що через опанування і запозичення елементів традиційно жіночої комунікативної практики дослідниці можуть виробити ефективні феміністські стратегії інтерв'ювання.

Прохання/потреба розповісти про особливий жіночий досвід може викликати у жінок певні мовні трудноці і психологічну незручність. Тому дослідниці пропонують зважити на те, що жінки комфортніше почуваються при висловлюванні власної думки саме у непублічних розмовах: у неформальних обставинах їм легше розвинути думку вглиб, докладніше висвітлити предмет обговорення [75, p. 131]. Селма Лейдесдорф також наголошує, що не лише жіночі способи висловлювання відрізняються від чоловічих, але на жінок тиснуть панівні уявлення про прийнятні для жінок час і місце на висловлювання. Саме тому інтерв'ю у близькій жінкам приватній обстановці дає їм більше відчуття природності і свободи говорити про приховані та інтимні сторони свого життя [84, p. 604—605].

Таким чином, в межах феміністської усної жіночої історії жіноча (роз)мова не лише була реабілітована як валідний матеріал для повноцінних наукових досліджень, але й традиційні жіночі комунікативні практики стали для багатьох взірцем для побудови методики інтерв'ювання жінок.

Усна жіноча історія в постсоціалістичних країнах

Ідеологічна герметичність і політична контрольованість суспільно-гуманітарних наук у країнах Центрально-Східної Європи, що належали до так званого «соціалістичного табору», не дало змоги феміністській теорії та методології історичних досліджень заявити про себе на цих теренах аж до початку 1990-х років. Усна історія також отримала свій шанс на розвиток і стала чи не найпопулярнішим методом вивчення тоталітарного минулого у той самий період. А що обидва підходи — і жіноча історія, і усна історія — мали своїм завданням пізнання замовчуваних, раніше заборонених до вивчення, проігнорованих чи викривлених марксистською історіографією аспектів минулого, дослідження досвіду маргіналізованих і дискримінованих соціальних груп та «невидимих» реалій повсякдення часів державного соціалізму, то їхнє поєднання було цілком прогнозованим і логічним.

Одним з перших і чи не наймасштабніших міжнародних суспільно-наукових проектів з усної жіночої історії в постсоціалістичних країнах став проект «Жіноча пам'ять: вивчення життя та ідентичностей жінок при соціалізмі»[3], який було започатковано у

[3] Повнішу інформацію про цей проект, його мету, методологію, історію розвитку та отримані результати можна

1996 р. у Празі дослідницями з низки центральноєвропейських країн колишнього соцтабору (Чехії, Словаччини, Польщі, Сербії, Чорногорії, Хорватії та Східної Німеччини). Його першорядне завдання полягає у документуванні досвіду жінок часів соціалізму шляхом запису та подальшого порівняльного аналізу жіночих автобіографій. Метою є вивчення повсякденного життя, поглядів, соціальних ідентичностей та життєвих стратегій різних поколінь жінок тоді і тепер в країнах державного соціалізму. Координаторкою проекту стала соціологиня за фахом Павла Фрідлова, директорка Празького Центру Ґендерних Досліджень. Великою перевагою цього проекту є те, що для нього було обрано єдиний метод (наративного автобіографічного інтерв'ю), а також вироблено й узгоджено спільну техніку інтерв'ювання, які застосовують усі учасники досліджень в межах своїх національних проектів — це робить матеріали, зібрані в різних країнах, придатними для глибших крос-культурних студій. Усі учасниці проекту мають дотримуватися спільних правил документування та паспортизації інтерв'ю, що дає змогу згодом використовувати такі матеріали як повноцінні історичні джерела для глибшого якісного аналізу. Задля уніфікації методичного інструментарію та підходів, представниці ядра проекту проводили практичні семінари-вишколи для ініціативних груп в інших країнах, за результатами яких долучали їх до проекту або (у разі принципових розбіжностей у підходах) відмовлялися від співпраці[4]. Порівняльні студії над матеріалами проекту можливі тому, що у проекту існує спільний архів, де зберігаються копії усіх записів жіночих історій з різних країн (мовами оригіналу та з англомовними анотаціями). Зважаючи на те, що осердям міжнародного проекту були дослідниці з Чехії, а особливо активними виявилися дослідницькі групи у Сербії, Хорватії та Німеччині, то й дослідження саме у цих країнах стали найбільш масштабними, а також було здійснено найбільше публікацій на основі аналізу записаних інтерв'ю. Крім того, за вже випробуваною методикою було ініційовано і реалізовано низку менших тематичних проектів (з жінками ромської національності, про жіночий досвід Голокосту, з жінками-біженками та ін.).

Іншою знаковою ініціативою, що дала сильний поштовх розвитку усної жіночої історії в країнах колишнього СРСР, був міжнародний проект «Погляд на життя очима жінок: усні жіночі історії з колишнього Радянського Союзу», реалізований за підтримки Інституту відкритого суспільства (Фонд Сороса) з осередком у Будапешті [97]. Ідея такого проекту постала під час конференції «Жіноча пам'ять і усні історії про період переходу: теорія і практика» (листопад 2000 р., м. Будапешт). Дослідниками з різних постсоціалістичних країн, в ході жвавих дискусій про цінність і шляхи розвитку усної жіночої історії в пострадянському контексті засвідчили, що такі студії перебувають у зародковому стані, а науковці гостро потребують методологічної допомоги у своїй практиці. З огляду на такий запит, у липні 2001 р. відбулася серія практичних семінарів-тренінгів для двох десятків дослідниць з Азербайджану, Вірменії, Грузії, Казахстану, Киргизстану, Монголії, Росії, Таджикистану, Узбекистану та України. Цей вишкіл, за участі низки досвідчених науковців-наставниць (Андреа Пето / Andrea Peto, Дебра Шульц / Debra L. Schultz, Єлена Мєщєркіна, Ельміра Шишкараєва), мав на меті допомогти дослідницям-початківцям опанувати засади теорії і методології усної жіночої історії та сприяти реалізації їхніх власних проектів у своїх країнах.

Наскільки вдалося досягти поставлених цілей — засвідчили подальші публікації за матеріалами національних проектів з усної жіночої історії [2; 14; 16; 51]. Першою пілотною публікацією стала збірка фрагментів жіночих історій (перекладених англійською) з восьми країн колишнього СРСР, представниці яких брали участь у проекті [97]. Це видання одразу показало усі слабкі сторони проекту і проблематичність поєднання активістських та дослідницьких підходів в контексті пострадянських суспільних і академічних реалій. У стислій передмові координаторки проекту Дебра Шульц та Ельміра Шишкараєва жодним чином не пояснюють дизайну цього проекту (не прописана ані дослідницькі завдання, ані методика інтерв'ювання, ані принцип

знайти на веб-сторінці проекту [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.womensmemory.net.

[4] Прикладом успішної інтеграції у міжнародний проект стала українська ініціативна група під орудою Оксани Кісь (докладніше про це — далі), тоді як спроба приєднання російської групи (представленої співробітницями Товариства «Меморіал») виявилася невдалою через націленість виключно на вивчення віктимного жіночого досвіду політичних репресій.

добору оповідачок тощо). Натомість тут у дуже загальних фразах зазначено, що цей проект дає змогу «відновити голоси жінок, чий *досвід ілюструє* [виділення моє. — *О. К.*] виклики та малі перемоги життя у радянські і пострадянські часи (...), що дає уявлення про регіональне розмаїття та багату історію, а також допоможе налагодити зв'язки поміж дослідницями з цих регіонів та міжнародною феміністською спільнотою» [97, р. 3].

Вісім фрагментів жіночих історій сформовано у чотири тематичні блоки, відповідно до дослідницьких інтересів учасниць: про збройний конфлікт, про етнічність, про старіння і гендерну ідентичність, про життя в радянський час і в період трансформацій. Таким чином, фактично у фокусі опиняється не стільки жіноче життя, досвід, погляди тощо, скільки певні історичні явища та події, учасницями чи свідками яких ці жінки були, тоді як самі спогади виступають ілюстраціями (як дослівно зазначено у згаданій передмові). Ба більше, майже всі оповідачки тут повністю позбавлені власної біографії: авторки не вважали за потрібне не лише вказати їхні імена (анонімність в усноісторичних проектах є поширеною практикою), але й не подали інших основних біографічних даних і демографічних характеристик жінок, чиї історії публікують (не вказаний ані вік, ані освіта, відсутня інформація про сімейний стан, місце проживання, професію тощо); відсутні також запитання, поставлені під час інтерв'ю (у відповідь на які постали ці спогади), немає інформації про час та місце запису. З огляду на це, опубліковані у збірці матеріали фактично повністю втрачають свою вартість як потенційне історичне джерело; а що жіночі спогади подані фрагментарно, відірвано від контексту і знеосіблено, то й суто суспільна вартість такої публікації в сенсі феміністського активізму також видається сумнівною.

Утім, найбільш вагомим результатом цього міжнародного проекту стало російськомовне видання у 2004—2005 рр. двотомника «Жіноча усна історія: гендерні дослідження» [13; 14]. У першому томі представлені класичні праці з теорії та методології усної історії загалом та її феміністської гілки зокрема, що уможливило дослідницям-початківцям на пострадянських теренах отримати підставові знання у цій ділянці. Другий том містить 18 статей учасниць проекту, написаних за підсумками здійснених досліджень і на основі записаних інтерв'ю з жінками у своїх пострадянських країнах. Власне, ці тексти дають змогу виявити серйозні проблеми практики усної жіночої історії як феміністської методології в ситуації, коли дослідниці не до кінця опанували її засади, їм бракує знань та/чи досвіду, вони не здатні до постійної саморефлексивності у процесі дослідження, через що таку практику не можна назвати феміністськими студіями. До того ж, надрукований у Бишкеку, двотомник мав вкрай обмежене поширення, то ж попри його потенційну користь для розвитку усної жіночої історії у пострадянських країнах, вплив цього видання на процес становлення відповідної ділянки досліджень не варто переоцінювати.

Цілком природно, що усна жіноча історія в постсоціалістичних країнах мала свої тематичні пріоритети, а у фокусі уваги дослідниць опинилися ті реалії періоду соціалізму, про які чи то не було інших повноцінних історичнх джерел, чи то їхня кількість і особливо якість не давала змоги осягнути гендерні виміри певного явища, інституції, періоду. Серед таких наскрізних тем особливо виділяється жіночий досвід політичних репресій і ув'язнення. Характерно, що ці студії повноцінно розвинулися лише у тих державах, які категорично порвали з власним тоталітарним минулим (країни Балтики, Польща, Румунія), тоді як на теренах колишнього СРСР лише зроблено окремі поодинокі спроби вивчати життя жінок-політв'язнів у таборах та в'язницях Гулагу[5].

У Росії розвиток усної жіночої історії завдячує не тільки історикам, але насамперед соціологам, серед яких чи не найважливішу роль у поширенні усноісторичних практик відіграли Анна Тьомкіна та Єлена Мещеркіна/Рождественская. Публікації Є. Мещеркіної з методики проведення наративного біографічного інтерв'ю та феміністського аналізу біографічних наративів [3; 30; 31; 33] озброїли науковців ефективним дослідницьким інструментарієм, тоді як її власні статті дали приклад застосування гендерного аналізу жіночих автобіографічних спогадів [32; 44]. А. Тьомкіна, чиї наукові зацікавлення зосереджені у тематиці жіночої сексуальності, приватного життя та репродуктивного здоров'я жінок, у своїх численних публікаціях на матеріалах конкретних біографічних інтерв'ю показа-

[5] Див. бібліографію згаданих досліджень [17].

ла можливості вивчення цих замовчуваних і важкодоступних для дослідників аспектів біографічного досвіду жінок в пізньорадянський час [48; 49; 50].

Саме через біографічні інтерв'ю вивчають російські дослідниці не лише такі тематично питомо жіночі поля, як уявлення і практики материнства та жіночої краси в радянський час [9; 40; 70; 71; 72], але й різні типи жіночої гендерної ідентичності та спосіб вбудовування історії країни у власний біографічний наратив [10; 11]. Окрім згаданих дослідниць-соціологів, ціла низка інших російських соціологів, антропологів та істориків активно використовували особисті інтерв'ю з жінками для вивчення різних аспектів радянського повсякдення і пострадянських реалій життя в Росії. Популяризації саме феміністської методології усноісторичних студій сприяли й публікації, що, фактично, були конспектами найбільш знакових праць західних учених з ділянки усної жіночої історії [28; 29].

Одним із тематичних пріоритетів усної жіночої історії в Росії та Білорусі став жіночий досвід Другої світової війни. Потужний початок цьому поклала ще у 1985 р. знакова книга талановитої білоруської журналістки, лауреатки Нобелівської премії у галузі літератури (2015) Світлани Алєксієвич «*У війни не жіноче обличчя*» [1], у якій вона опублікували кількадесят інтерв'ю з жінками-фронтовичками, які у своїх спогадах відверто розповідали про далеко негероїчні сторони свого військового досвіду. Попри те, що перше видання зазнало цензури і спогади були видані зі значними купюрами, книга мала величезний успіх у читачів і була майже зразу перекладена і опублікована різними мовами по всьому світу [99]. Попри те, що авторка збірки не є істориком за фахом і вочевидь не вивчала методики усноісторичного інтерв'ю, її праця для багатьох стала взірцем того, як розкрити оповідачку, допомогти їй розповісти про вкрай болісний або травматичний досвід, поділитися тим, що замовчувалося десятиліттями, що викликало почуття сорому і провини, особистими переживаннями, які, власне, й дають змогу збагнути *значення* війни для цих жінок.

Серед найпомітніших індивідуальних дослідницьких проектів, в межах яких усні жіночі спогади (поряд з іншими особистими свідченнями) є базою для вивчення жіночого повсякдення на окупованих територіях та в радянському підпіллі, є дослідження Ірини Ребрової [41; 42; 43]. Інший масштабний колективний проект «*Жінки. Пам'ять. Війна*» було реалізовано Центром гендерних досліджень Європейського Гуманітарного Університету в Мінську на початку 2000-х рр. [101]. Ідея проекту полягала в аналізі спогадів жінок про війну у зіставленні з офіційною історією, ідеологічними рамками та політикою конструювання пам'яті про війну в радянській і пост-радянській Білорусі. Дослідниці зосередилися, насамперед, на повсякденному досвіді звичайних жінок у тилу, на окупованих теренах і на фронті, з тим, щоб через висвітлення їхньої щоденної діяльності, переживань та зусиль показати жіночу ціну перемоги та жіночий внесок у неї. Однією з цілей проекту було, власне, надати голос жінкам, які пережили війну і чий гендерно-забарвлений досвід був, фактично, невідомий, проігнорований офіційною історіографією. В межах цього проекту було проведено низку науково-методичних семінарів, а також опубліковано серію наукових статей у збірниках [7; 15]; архів з 17 транскриптів інтерв'ю, записаних з жінками 1923—1936 р. н. оприлюднено на офіційному сайті проекту [101]. Проект також отримав чималий розголос у білоруській пресі[6], то ж можна з певністю стверджувати, що він досягнув обох своїх цілей — сприяв утвердженню усної жіночої історії в історичній науці Білорусі, та водночас докладався до зміни суспільного дискурсу про роль жінок у Другій світовій війні.

Нині до методу усної історії вдаються й провідні російські дослідниці жіночої історії [36; 37; 38], хоча говорити про повне визнання невід'ємною частиною історичних студій було б передчасно. На це вказує хоча б той факт, що в огляді стану розвитку усної історії у Росії та Білорусі про власне жіночу усну історію згадано побіжно, буквально кількома словами [12, с. 178].

Усна жіноча історія в Україні

Фактично, першою спробою усної жіночої історії в українському контексті слід вважати доробок Марії Паньків, яка наприкінці XX ст. записала кількадесят спогадів українок на території Польщі. Інженер-хімік за фахом, Марія Паньків у 1980-х рр. переїхала жити до Польщі і почала працювати в Україн-

6 Перелік таких публікацій див. [101].

ському архіві у Варшаві; нині вона є секретарем Союзу Українок Польщі, членкинею редакції газети «Наше слово». Ідею дослідити долю українських жінок під час визвольної боротьби і опісля їй подав історик Євген Місило, який досліджує українців у Польщі. Інтерв'ювання українок М. Паньків почала ще наприкінці 1980-х рр. Результатом цієї праці стало двотомне видання «*Віра. Надія. Любов: Спогади жінок*» [4; 5], в якому опубліковано спогади 31 української жінки. Дослідниця зосередилася на тих, хто у середині XX ст. були учасницями національного підпілля та згодом зазнали політичних переслідувань з боку уряду ПНР чи СРСР, або ж досвідчили примусове переселення в межах операції «Вісла» [103; 105]. У збірнику представлені дещо відредаговані спогади жінок (розповідь ведеться від першої особи, однак це не є дослівні транскрипти інтерв'ю), що знижує їхню цінність як, власне, документальних свідчень; однак той факт, що авторка-упорядниця включила у видання біографічні довідки про самих оповідачок та додала іменний і географічний покажчики, все ж, уможливлює використовувати ці матеріали як історичне джерело для вивчення жіночого досвіду.

Пожвавлення зацікавлень усною жіночою історією в Україні почало спостерігатися з початком 2000-х років. Першопрохідницею усної жіночої історії в незалежній Україні стала фахова журналістка та очільниця громадської організації «Жіночий центр «Спадщина» Галина Дацюк. Своє дослідження «*Усна жіноча історія: повернення*» вона здійснила у 2001—2002 рр. Стимулом до нього стала участь Галини Дацюк у згаданому раніше міжнародному проекті під орудою Андреа Пето. Учасницями цього проекту були ще дві активістки з різним професійним досвідом (Ярослава Сорокопуд, педагог-психолог та Надія Самуляк, журналістка), які разом з Г. Дацюк записували автобіографічні спогади старших жінок по всій Україні. Результатом проекту стала публікація збірки [51], до якої увійшли фрагменти 28 інтерв'ю зі спогадами жінок про найбільш знакові події в історії України у XX ст. (насильницька колективізація, Голодомор 1932—1933, Друга світова війна, національно-визвольні змагання 1940—1950-х рр., становлення української незалежності). Наступний суто жіночий усноісторичний проект під орудою Галини Дацюк «*Історія однієї фотографії: спроба саморепрезентації*» [100] був реалізований у 2006 році. Його результатом стала публікація ще однієї збірки, до якої увійшло 25 жіночих спогадів [16]. У цьому проекті жінки старшого віку розповідали про особистий досвід переживання різних (найчастіше, травматичних) історичних подій, використовуючи старі світлини з родинних фотоальбомів як своєрідні «віконця» у минуле.

Слід відзначити, що обидва ці новаторські проекти були не суто дослідницькими, а радше громадськими ініціативами, що мають безперечне суспільне значення, однак їхню академічну вартість не можна переоцінювати. Зважаючи на неналежну паспортизацію інтерв'ю (не подано особистих даних оповідачок, не зазначено місце і час проведення інтерв'ю та не всюди вказано інтерв'юера тощо), незрозумілу методику інтерв'ювання (у виданні ніде не описано принцип добору оповідачок, тип інтерв'ю, з тексту вилучено запитання тощо), відсутність інформації про етично-правові аспекти оприлюднення особистих спогадів, а також суттєве передпублікаційне редагування розповідей, подальший науковий аналіз представлених у збірці матеріалів стає проблематичним, можливість використання цих жіночих спогадів як історичного джерела значно звужується. І хоча збірка розкриває деякі аспекти жіночого досвіду переживання історичних подій, і таким чином зрівноважує властивий історичним студіям «чоловічий» погляд на минуле, спосіб представлення жіночих спогадів не підважує загалом андроцентричної історіографічної рамки. Характерно, що Г. Дацюк вирішила публікувати лише певні фрагменти жіночих історій — саме ті, які видаються значущими в контексті вже сформованого національного історичного наративу, співвідносяться з певними подіями національної історії. Тобто, цінність життя і важливість спогадів цих жінок розглядається крізь призму їхньої участі/присутності у певних історично-важливих подіях. Таким чином, жіноча історія використовується як доповнення до національної історії.

Наступним дослідницьким проектом, що був задуманий і реалізований за принципами власне феміністського підходу до усної жіночої історії, став проект «*Україна XX століття у пам'яті жінок*» (2003—2007) під орудою Оксани Кісь, історика і етнолога за фахом. Це дослідження стало, фактично, українською гілкою згаданого вище міжнарод-

ного проекту «Жіноча пам'ять: вивчення життя та ідентичностей жінок при соціалізмі», то ж методика запису жіночих спогадів (біографічне наративне інтерв'ю) та форми супровідної документації були заздалегідь визначені умовами участі у ньому[7]. В межах українського проекту було записано 30 історій життя жінок старшого віку, які на момент реалізації проекту мешкали у трьох великих українських містах — Львові, Харкові та Сімферополі (по 10 інтерв'ю в кожному місті). Інтерв'ю проводили місцеві волонтерки, які пройшли спеціальний вишкіл та інструктаж для цього конкретного дослідження (Лідія Чеснокова, активістка жіночої громадської організації — у Харкові, Галина Клінцова, фаховий психолог — у Сімферополі, Оксана Кісь — у Львові). Повноформатна публікація цих спогадів не планувалася; усі аудіозаписи інтерв'ю було анонімізовано, і разом з повними транскриптами та іншими супровідними документами вони становлять архів, доступний виключно для дослідників.

Первісна робоча гіпотеза полягала в тому, що історичний досвід, історична пам'ять, ідентичності і світогляд жінок різних регіонів України мали б суттєво відрізнятись, зважаючи на величезні етнокультурні, історичні, соціальні, політичні та економічні відмінності, що століттями існували поміж цими регіонами. Водночас, існувала вірогідність того, що категорія гендеру може відіграти ключову роль у формуванні подібних життєвих практик та дискурсивних стратегій жінок різних частин України у відповідні історичні періоди. Матеріали цього проекту опрацьовували кілька дослідниць (соціолог Вікторія Середа зі Львова, культуролог Вікторія Суковата з Харкова та етнолог Оксана Кісь), які ставили до жіночих наративів цілком різні дослідницькі запитання і аналізували їх методами, властивими відповідним дисциплінам. В результаті цих досліджень було вивчено репрезентації етнічної та регіональної ідентичностей жінок [26; 81], їхнє ставлення до радянської влади і незалежності України [27; 79], значення освіти для жінок [23], проаналізовано історичні ідентичності жінок різних регіонів [45], особливості формування гендерної ідентичності жінок та жіночі стратегії виживання в період сталінізму [46; 47]. Таким чином, цей проект було повністю вибудовано на засадах феміністської усної історії: і під час проведення інтерв'ю, і в ході аналізу жіночих спогадів у фокусі дослідниць перебували самі жінки, їхнє життя, їхні ідентичності, погляди, ставлення та оцінки пережитого.

Ще одного потужного імпульсу для свого розвитку усна жіноча історія в Україні зазнала влітку 2013 р., коли побачило світ дуже важливе видання «*Незвичайні долі звичайних жінок*» [34] — збірка історій життя понад двох десятків українських жінок, що були записані у форматі усної історії[8]. Книга є результатом масштабного усноісторичного проекту під керівництвом Іроїди Винницької, започаткованого Українсько-Канадським Дослідчо-Документаційним Центром (Торонто) у співпраці з Інститутом історичних досліджень ЛНУ ім. Франка (Львів). Упорядники видання мали на меті «передати читачеві атмосферу подій першої половини ХХ століття очима жінок, їхніми голосами проілюструвати тогочасні події чи явища (...), показати, як ті чи ті події впливали на долю українських жінок» [34, с. XXIX]. Первісно розпочавши з 250 інтерв'ю, записаних з українками у різних країнах світу, в результаті було обрано для публікації 21 розповідь жінок, народжених на українських теренах у 1893—1934 роках.

Великою перевагою цього видання, у порівнянні з іншими, є його суто науковий формат. У *Вступі* чітко описано сам проект та пояснено принципи, на яких вибудувана ця збірка. Автори та упорядники подбали про те, щоб кожне інтерв'ю містило повну інформацію про обставини його запису, а також коротку біографічну довідку про оповідачку. Це дає змогу дослідникам використовувати ці спогади як повноцінне наукове джерело. До того ж, опубліковано дослівні транскипти інтерв'ю з мінімальним редакторським втручанням, що вкрай важливо при аналізі їх змісту. Слід віддати належне упорядникам за допоміжні інформаційні матеріали, які полегшують аналітичне опрацювання та інтерпретацію самих наративів.

Унікальність цього видання у тому, що до книги долучено диск з аудіозаписами опублікованих інтерв'ю, тобто дослідники мають виняткову можливість почути живі голоси оповідачок, що, безумов-

[7] Докладний опис методики, документації та інших особливостей цього проекту див. [18].

[8] Презентація видання відбулася 14 вересня 2013 р. у Львові в рамках «20-го Форму видавців» [102].

но, дає змогу краще збагнути смисли, вкладені у їхні слова. Відомо, що розповідь, представлена у формі друкованого тексту, недостатньо передає ставлення оповідача до предмету розповіді, його/її оцінки згаданих подій чи осіб, тобто усе те, що в усному мовленні забезпечується інтонацією, гучністю, ритмом мовлення, паузами тощо, то ж для дослідниці/ка вкрай важливо саме *слухати* розповідь, а не лише мати у розпорядженні транскрипт. Видання вже отримало високу оцінку фахівців [21].

* * *

Підсумовуючи досвід становлення і розвитку досліджень у форматі усної жіночої історії на постсоціалістичному просторі загалом та в Україні зокрема, можна виділити декілька наскрізних рис та особливостей, які вирізняють їх від студій Заходу. Чи не найпомітнішою ознакою регіону стала порівняно незначна вираженість суто феміністських завдань міжнародних і національних проектів з усної жіночої історії у країнах колишнього соціалізму. Це до певної міри пов'язано як із несформованістю власне феміністського крила жіночого руху у регіоні, так і з недоступністю для місцевих дослідниць класичних праць з феміністської методології історичних студій. Іншою прикметою усної жіночої історії на цих теренах стала їх дисциплінарна розмитість, адже такі проекти часто ініціювали та реалізовували не тільки фахові історики, антропологи чи соціологи, але й журналісти та навіть активістки жіночих організацій. Балансуючи поміж активізмом і академізмом, деякі проекти або ж втратили свій критичний феміністський стрижень і обмежилися простим «додаванням» жінок до вже сформованих історичних наративів, або ж недооцінили важливість наукового інструментарію, значно знизивши вартість жіночих спогадів як повноцінного історичного джерела. Нарешті, помітною є також пріоритетна тематична націленість проектів на вивчення жіночого досвіду конкретних історичних подій, явищ та інституцій періоду соціалізму, а не на вивчення жіночого повсякдення, практик, цінностей як таких. Загалом доводиться визнати, що усна жіноча історія все ще відстоює своє право на існування в академічній науці. Кількість видань з цієї тематики недвозначно свідчить про ставлення до жіночого історичного досвіду і в українській історичній науці, і в українському суспільстві загалом: його зазвичай не помічають, ним майже не цікавляться, його вважають тривіальним і незначущим для історичних студій. Поміж тим, саме жіночі спогади допомагають історикові розкрити безліч невідомих сторінок недавнього минулого, і саме тих його аспектів, про які не знайдемо відомостей в жодних офіційних документах, які годі осягнути інакше, як через призму саме жіночого повсякдення.

Нині в ділянці усної історії в Україні загалом спостерігається процес фемінізації на різних рівнях. По-перше, жінки ставновлять абсолютну більшість респондентів в усноісторичних проектах, незалежно від теми дослідження. Наприклад, серед опублікованих спогадів тих, хто пережив Голодомор, жіночі наративи становлять близько 73% усіх свідчень [24, с. 101]. Це може бути почасти наслідком специфіки демографічних процесів в Україні у XX ст., насамперед, — більших втрат чоловічого населення під час Другої світової війни та загалом вищої тривалості життя жінок. По-друге, жінки переважають серед дослідників, які використовують методику усної історії у своїх студіях. На це недвозначно вказує склад учасників всеукраїнських конференцій та семінарів з усної історії, де більшість доповідачів (приблизно 3/4) незмінно становлять саме жінки[9]. Це може бути наслідком двох факторів: з одного боку, методика інтерв'ювання вимагає від дослідника радше «фемінного» модусу поведінки (який вимагає виказувати чуйність, уважність, тактовність, стриманість, мовчазність, емпатію і т. п. умовно-жіночі риси); з іншого боку, протягом останніх двох десятиліть в українській науці загалом (і в суспільно-гуманітарних дисциплінах зокрема) спостерігається процес фемінізації кадрів (збільшення частки жінок серед дослідників) у зв'язку із загальною тенденцією до зниженням престижу наукової праці, яка стає непривабливою для чоловіків. Можливо, у поєднанні з феміністським підходом усна історія в Україні могла б створити серйозну противагу традиційній патріархальній історіографії й андроцентричному науковому дискурсу, таким чином суттєво розширюючи наші знання та змінюючи уявлення про минуле.

Процеси модернізації української історичної науки у пострадянський період не принесли тих стрім-

[9] Підраховано за офіційними програмами заходів, розміщеними на сайті Української асоціації дослідників жіночої історії [104].

ких та радикальних перетворень, які могли б швидко та якісно змінити способи пізнання та інтерпретації минулого. Шанс подолати теоретичний вакуум та методологічний хаос, який запанував був у суспільно-гуманітарних студіях на початку 1990-х рр., з'явився лише тоді, коли українські вчені почали опановувати новий для них науковий інструментарій та використовувати його у власних дослідженнях. Політичні та гуманітарні виклики, перед якими постало українське суспільство в останні роки, змушує істориків прискорити та посилити процес інтеграції у світове дослідницьке поле, запозичувати та застосовувати до українського матеріалу ті концепції, підходи та методи, які вже засвідчили свій критичний та евристичний потенціал. У роботі над пам'яттю про складне, суперечливе і часто травматичне радянське минуле методологія усної жіночої історії може не лише стати одним з ефективних засобів пізнання та інтерпретації людського виміру пережитого. Феміністські принципи усноісторичних студій пропонують науковцям нові дослідницькі стратегії, у яких якісні методи досліджень, урахування взаємодії дослідника, досліджуваних та авдиторії, етичні аспекти наукової праці, саморефлексивність, увага до унікального та відмова від широких узагальнень є продовженням глобального процесу антропологізації суспільних наук.

1. *Алексиевич С.* У войны не женское лицо / Светлана Алексиевич. — Минск : Мастацкая літаратура, 1985. — 317 с.
2. *Арапова Э.* Невозможное возможно. Женские устные истории / Эльмира Арапова. — Бишкек : Б. и., 2005. — 120 с.
3. Биографический метод: история, методология, практика / под ред. Е. Мещеркиной, В. Семеновой. — Москва : Институт социологии РАН, 1994. — 147 с.
4. Віра, Надія, Любов: Спогади жінок / під ред. Марії Паньків. — Т. 1. — Варшава : Український Архів, 2001. — 426 с.
5. Віра, Надія, Любов: Спогади жінок / під ред. Марії Паньків. — Т. 2. — Варшава : Український Архів, 2005. — 360 с.
6. Воспоминания женщин: устные истории переходного периода. Теория и практика : сб. статей. — Бишкек : Фонд «Сорос-Киргизстан», 2001. — С. 255—294.
7. Гендерные истории восточной Европы : сб. науч. статей / под ред. Елены Гаповой, Альмиры Усмановой, Андреа Пето. — Минск : ЕГУ, 2002. — 416 с.
8. *Градскова Ю.* Воспоминания для обучения: история женщин Европы в международных и междисциплинарных аудиториях / под ред. Андреа Пето и Бертеке Ваальдик. — Галвэй : Национальный университет Ирландии, 2006. — 207 с. // Журнал исследований социальной политики. — 2006. — Т. 4. — № 4. — С. 560—562.
9. *Градскова Ю.* Дискурс «социального материнства» и повседневные практики социальной работы в 1930—1950-е годы / Юлия Градскова // Журнал исследований социальной политики. — 2005. — Т. 3 (2). — С. 187—198.
10. *Градскова Ю.* Женская биография и «переписывание истории»: случай СССР / Юлия Градскова // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. — 2001. — Вып. 2. — С. 163—174.
11. *Градскова Ю.* «Обычная» советская женщина: обзор описаний идентичности / Юлия Градскова. — Москва : Компания Спутник, 2000. — 158 с.
12. *Грінченко Г.* Усна історія в пострадянських дослідницьких практиках (на прикладі сучасних Білорусі, Росії та України) / Гелінада Грінченко, Ірина Реброва, Ірина Романова // Український історичний журнал. — 2012. — № 4. — С. 172—187.
13. Женская устная история: Гендерные исследования : в 2-х т. / сост. Андреа Пето. — Т. 1. — Бишкек : Центр издательского развития, 2004. — 304 с.
14. Женская устная история: Гендерные исследования : в 2-х т. / сост. Андреа Пето. — Т. 2. — Бишкек : Центр издательского развития, 2005. — 512 с.
15. Женщины на краю Европы / под ред. Елены Гаповой. — Минск : ЕГУ, 2003. — 436 с.
16. Історія однієї фотографії: спроба самопрезентаці / упоряд., ред., вступ. ст. Галина Дацюк. — Київ : Спадщина, 2007. — 224 с.
17. *Кісь О.* Вивчення досвіду українок-політв'язнів ГУЛАГу: стан досліджень та джерельні ресурси / Оксана Кісь // Гендер та філософія: гендерні студії у філософських науках (22 листопада 2012 р.). Гендер та культурологія: гендерні дослідження феноменів культури (21 лютого 2013) : зб. мат. круглих столів. — Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013. — С. 50—61.
18. *Кісь О.* Відновлюючи власну пам'ять: проект «Україна ХХ століття у пам'яті жінок» / Оксана Кісь // Україна Модерна. — 2007. — Т. 11. — С. 266—270.
19. *Кісь О.* Гендерні аспекти практики усноісторичних досліджень: особливості жіночого досвіду, пам'яті і нарації / Оксана Кісь // Суспільні злами і поворотні моменти: макроподії крізь призму автобіографічної розповіді : матеріали Міжнар. наук. конф., [м. Львів] 25—26 вересня 2014 р. / упоряд.: О.Р. Кісь, Г.Г. Грінченко, Т. Пастушенко. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2014. — С. 11—41.
20. *Кісь О.* Жіноча історія як напрямок історичних досліджень: становлення феміністської методології / Оксана Кісь // Український історичний журнал. — 2012. — № 2. — С. 159—172.

21. *Кісь О.* Історія України у дзеркалі жіночих доль. Рецензія на книгу [Незвичайні долі звичайних жінок. Усна історія ХХ століття / гол. упорядник Іроїда Винницька. — Львів : Видавництво Львівської Політехніки, 2013. — 836 с.] / Оксана Кісь // Народознавчі зошити. — 2014. — Зош. 2. — С. 422—425.
22. *Кісь О.* Навчаючи спогадами: жіноча історія у освітньому процесі. [Рецензія на книгу Petö, Andrea and Berteke Waaldijk (eds.) Teaching with Memories: European Women's Histories in International and Interdisciplinary Classrooms. Galway: Women's Studies Center, National University of Ireland, 2006. — 207 p.] / Оксана Кісь // Схід — Захід. Історико-культурологічний збірник. Вип. 11—12. Спеціальне видання: Усна історія в сучасних соціально-гуманітарних студіях / під ред. В. Кравченка та Г. Грінченко. — Харків : НТМХ, 2008. — С. 385—390.
23. *Кісь О.* Освічена жінка: освіта як цінність та мірило життєвого успіху в автобіографіях жінок України / Оксана Кісь // Ідентичність і пам'ять у пострадянській Україні : монографія. — Київ : Дух і літера, 2009. — С. 337—352.
24. *Кісь О.* Пережити смерть, розказати невимовне: гендерні особливості жіночого досвіду Голодомору / Оксана Кісь // Українознавчий Альманах. —2011. — Вип. 6. — С. 101—107.
25. *Кісь О.* Проблема профанації жіночої історії в Україні. Рецензія на книгу [Богдан Савка. «А смерть їх безсмертям зустріла» : нариси, спогади, документи про участь жіноцтва (...) в національно-визвольній боротьбі ОУН—УПА 40-х — поч. 50-х рр. ХХ ст. — Тернопіль : Джура, 2003. — 332 с.] / Оксана Кісь // Народознавчі зошити. — 2007. — Зош. 5—6. — С. 711—714.
26. *Кісь О.* Репрезентація етнічної та регіональної ідентичностей в автобіографіях жінок України / Оксана Кісь // Україна Модерна. — 2007. — Т. 11. — С. 85—98.
27. *Кісь О.* Рецепція радянської влади і незалежності в усних автобіографіях жінок України / Оксана Кісь // Схід — Захід : історико-культурологічний збірник. — Вип. 11—12. — Спеціальне видання: Усна історія в сучасних соціально-гуманітарних студіях / під ред. В. Кравченка та Г. Грінченко. — Харків : НТМХ, 2008. — С. 17—28.
28. *Клименкова Т.* Феминистские стратегии интервьюирования и анализа данных (По страницам статьи М. Девулт) / Т. Клименкова // Возможности использования качественной методологии в гендерных исследованиях. Материалы семинаров / под ред. М. Малышевой. — Москва : Московский центр гендерных исследований, 1997. — 134 с.
29. *Константинова В.* Интерактивное интервьюирование: концепция Энн Оукли / В. Константинова // Возможности использования качественной методологии в гендерных исследованиях. Материалы семинаров / под ред. М. Малышевой. — Москва : Московский центр гендерных исследований, 1997. — 134 с.
30. *Мещеркина Е.Ю.* Биографическое интервью: Учебно-методическое пособие / Е.Ю. Мещеркина, Е.Н. Астафьева, О.Е. Кошелева и др. — Москва : Издательство УРАО, 2001. — 87 с.
31. *Мещеркина Е.* Качественные методы в гендерной методологии / Елена Мещеркина // Гендерный калейдоскоп / под ред. Малышевой М. — Москва : Изд-во ИСЭПН, 2001. — С. 169—187.
32. *Мещеркина Е.* Устная история и биография: женский взгляд / Елена Мещеркина // Устная история и биография: женский взгляд / под ред. Е. Мещеркиной. — Москва : Невский простор, 2004. — С. 13—37.
33. *Мещеркина Е.* Феминистский подход к интерпретации качественных данных: методы анализа текста, интеракции и изображения / Елена Мещеркина // Введение в гендерные исследования. — Ч. 1 / под ред. И. Жеребкиной. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. — С. 197—237.
34. Незвичайні долі звичайних жінок. Усна історія ХХ століття / гол. упоряд. Іроїда Винницька. — Львів : Видавництво Львівської Політехніки, 2013. — 836 с.
35. *Никонова Ольга.* Женщины, война и «фигуры умолчания» / Ольга Никонова // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. — Москва : Новое литературное обозрение, 2005. — С. 563—576.
36. *Пушкарева Н.* Значимость устной истории как вида источника для женской и гендерной истории / Наталья Пушкарева // Актуальные проблемы источниковедения отечественной истории / отв. ред. А.М. Дулов. — Витебск : УО «ВГУ им. П.М. Машерова», 2011. — С. 246—248.
37. *Пушкарева Н.Л.* Устная история: гендерный аспект / Наталья Львовна Пушкарева // У пошуках власного голосу: Усна історія як теорія, метод та джерело: Зб. наук. ст. / за ред. Г.Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен. — Харків : ТОРГСІН ПЛЮС, 2010. — С. 39—49.
38. *Пушкарева Н.* Мемуары и автобиографии женщин как исследовательский «полигон» для изучения «женского письма» / Наталья Пушкарева // Е.Р. Дашкова и XVIII век. Традиции и новые подходы / ред. Л.В. Тычинина. — Москва : МГИ им. Е.Р. Дашковой, 2012. — С. 224—241.
39. *Пушкарьова Н.Л.* Від «жіночих студій» до «гендерних досліджень», від історичної фемінології до гендерної теорії / Наталія Пушкарьова // Гендерний підхід: історія, культура, суспільство / під ред. Л. Гентош і О. Кісь. — Львів : ВНТЛ-Класика, 2003. — С. 15—45.
40. *Пфосер А.* [Gradskova Yu. Soviet People with Female Bodies. Performing Beauty and Maternity in Soviet Russia the mid 1930s—1960s. — Stockholm : Stockholm University Press, 2007. — 347 p.] / Алена Пфосер // Антропологический форум. — 2010. — № 13. — С. 427—460.
41. *Реброва І.* Підпілля у роки Великої Вітчизняної війни в пам'яті її учасниць (на матеріалах Північного Кавказу) / Ірина Реброва // Жінки Центральної та Східної

Європи у Другій світовій війні: Гендерна специфіка досвіду в часи екстремального насильства : зб. наук. статей / за наук. ред. Гелінади Грінченко, Катерини Кобченко, Оксани Кісь. — Київ : Арт-книга, 2015. — С. 171—182.
42. *Реброва И.В.* Женская повседневность в экстремальной ситуации: по материалам устных и письменных воспоминаний женщин о Великой Отечественной войне / Ирина Реброва // Российская повседневность в зеркале гендерных отношений: Сборник статей / отв. ред. и сост. Н.Л. Пушкарева. — Москва : Новое литературное обозрение, 2013. — С. 605—530.
43. *Реброва И.В.* Объективация субъекта: воспоминания женщин о своем участии в Великой Отечественной войне / Ирина Реброва // Женская и гендерная история Отечества: новые проблемы и перспективы. Мат. международной научной конференции. 19—21 июня 2009 г., Петрозаводск. — Москва : ИЭА РАН, 2009. — С. 101—103.
44. *Рождественская Е.* Гендерные особенности воспоминаний / Елена Рождественская // Женщины и мужчины в контексте исторических перемен: Мат. Пятой межд. науч. конф. РАИЖИ и ИЭА РАН, 4—7 октября 2012 г., Тверь. — Т. 1. — Москва : ИЭА РАН, 2012. — С. 48—51.
45. *Середа В.* Регіональні особливості історичної ідентичності: гендерний аспект / Вікторія Середа // Вісник Одеського національного університету. — Т. 12. — Вип. 6. Соціологія і політичні науки. — Одеса, 2007. — С. 78—88.
46. *Суковата В.* Гендерна ідентичність і конструювання пам'яті кризових моментів історії: жіночі стратегії виживання / Вікторія Суковата // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2009. — № 2. — С. 67—95.
47. *Суковатая В.* Устные истории, гендерная память и женские стратегии выживания в эпоху сталинизма / Виктория Суковатая // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. — 2010. — № 2 (35). — С. 331—378.
48. *Темкина А.* Новый быт, сексуальная жизнь и гендерная революция / Анна Темкина // Новый быт в современной России: гендерные исследования повседневности / под ред. Елены Здравомысловой, Анны Роткирх, Анны Тёмкиной. — Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. — С. 33—67.
49. *Темкина А.* Сексуальная жизнь женщины. Между подчинением и свободой / Анна Темкина. — СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. — 376 с.
50. *Темкина А.* Удовольствие в женских автобиографиях: изменение сценария и переопределение сексуальности / Анна Темкина // Гендерные исследования. — Т. 3. — Харьков : ХЦГИ, 1999. — С. 125—150.
51. Усна жіноча історія. Повернення / за ред. Галини Дацюк. — Київ : Жіночий Центр «Спадщина», 2003. — 27 с.
52. Устная история и биография: женский взгляд / под ред. Е. Мещеркиной. — Москва : Невский простор, 2004. — 272 с.
53. *Шутова О.М.* Устная и гендерная история в свете антропологизации историографии / О.М. Шутова // Женщины в истории: возможность быть увиденными: Сб. науч. статей / под ред. И.Р. Чикаловой. — Минск : БГПУ, 2001. — С. 55—74.
54. *Anderson K.* Learning to listen: interview techniques and analysis / Kathryn Anderson, Dana C. Jack // Women's words. The feminist practice of oral history / ed. by S.B. Gluck, D. Patai. — London : Routledge, 1991. — P. 11—26.
55. *Anderson Kathryn.* Learning to listen: interview techniques and analyses / Kathryn Anderson, Dana C. Jack // The oral history reader / ed. by Robert Perks and Alistair Thomson. — London ; New York : Routledge, 1998. — P. 157—172.
56. *Anderson K.* Beginnig where we are: feminist methodology in oral history / Kathryn Anderson, Susan Armitage, Dana Jack, Judith Wittner // Feminist research methods. Exemplary reading in social sciences / ed. by Joyce McCarl Nielsen. — San Francisco ; London : Westview Press, 1990. — P. 94—112.
57. *Anderson K.* Beginnig where we are: feminist methodology in oral history history / Kathryn Anderson, Susan Armitage, Dana Jack, Judith Wittner // Oral history review. — 1987. — Vol. 15. — P. 103—127.
58. *Bennett J.M.* Feminism and history / Judith M. Bennett // Gender and history. —1989. — Vol. 1 (3). — P. 251—272.
59. *Bornat J.* Women's history and oral history: developments and debates / Joanna Bornat, Hanna Diamond // Women's History Review. — 2007. — Vol. 16 (1). — P. 19—39.
60. *Chanfrault-Duchet M.-F.* Narrative structure, social models, and symbolic representation in the life story / Marie-Francoise Chanfrault-Duchet // Women's words. The feminist practice of oral history / ed. by S.B. Gluck, D. Patai. —London : Routledge, 1991. — P. 77—92.
61. *Devault M.L.* Talking and listening from women's standpoint: feminist strategies for interviewing and analysis / Marjorie L. Devault // Social problems. — 1990. — Vol. 37 (1). — P. 96—116.
62. Feminism and Methodology. Social Science Issues / ed. by Sandra Harding et all. — Bloomington, Indiana : Indiana University Press, 1987. — 193 p.
63. Frontiers: a journal of women's studies. — 1983. — Vol. 7 (1). Special issue on women's oral history. — 123 p.
64. *Geiger S.* What's so feminist about women's oral history? / Susan Geiger // Journal of Women's History. — 1990. — Vol. 2 (1). — P. 169—182.
65. *Gluck S.B.* What's so special about women? Women's oral history / Sherna B. Gluck // Oral history: an interdisciplinary anthology / ed. by David K. Dunaway, Willa K. Baum. — California : AltaMira Press, 1996. — P. 215—230. — (2nd ed.).

66. *Gluck S.B.* From Parlor to Prison: Five American Suffragists Talk about Their Lives / Sherna B. Gluck. — New-York : Vintage Books USA, 1976. — 285 p.
67. *Gluck S.B.* Rosie the Riveter revisited: women, the war, and social change / Sherna B. Gluck. — Boston : Twayne Publishers, 1987. — 282 p.
68. *Gluck S.B.* What's so special about women? Women's oral history / Sherna B. Gluck // Frontiers: A Journal of Women's Studies. — 1977. — Vol. 2 (2). Special issue on women's oral history. — P. 3—13.
69. *Gluck S.B.* Introduction / Sherna B. Gluck, Daphne Patai // Women's Words. The Feminist Practice of Oral History / ed. by S.B. Gluck, D. Patai. — London : Routledge, 1991. — P. 1—5.
70. *Gradskova Y.* «We were very upset if we didn't look fashionable»: Women's beauty practices in post-war Russia / Yulia Gradskova // Gender, Equality and Difference: From State Socialism to the Postsocialist Era / ed. by R. Kay. — Glasgow ; London : Palgrave, 2007. — P. 21—40.
71. *Gradskova Y.* How can women's stories about beauty and maternity help us to study Soviet social history of the 1930—1960s? / Yulia Gradskova // Remembering after the fall of Communism: oral history and (post-) Socialist societies / ed. by Julia Obertreis and Anke Stephan. — Essen : Klartext Verlag, 2009. — P. 187—201.
72. *Gradskova Y.* Soviet people with female bodies. Performing beauty and maternity in Soviet Russia the mid 1930s — 1960s. / Yulia Gradskova. — Stockholm : Stockholm University Press, 2007. — 347 p.
73. *Harding S.* Is there a feminist method? / Sandra Harding // Feminism and methodology. Social science issues / ed. by Sandra Harding. — Bloomington, Indiana : Indiana University Press, 1987. — P. 1—14.
74. *Heilbrun C.* Writing a woman's life / C. Heilbrun. — New York : Ballantine Books, 1988. — P. 11—31.
75. *Holmes J.* Women's talk in public contexts / Janet Holmes // Discourse Society. — 1992. — Vol. 3 (2). — P. 131—150.
76. Interpreting women's lives: feminist theory and personal narratives / ed. by The Personal Narratives Group. — Bloomington : Indiana UP, 1989. — 274 p.
77. *Jakobs J.L.* Women, genocide and memory: the ethics of feminist ethnography in Holocaust research / Janet L. Jakobs // Gender and Society. — Vol. 18 (2). — 2004. — P. 223—38.
78. *Kis O.* (Re) Construting the Ukrainian women's history: actors, agents, narratives / Oksana Kis // Gender, politics and society in Ukraine / ed. by Olena Hankivsky and Anastasiya Salnykova. — Toronto : University of Toronto Press, 2012. — P. 152—179.
79. *Kis O.* Biography as a political geography: patriotism in the Ukrainian women's life stories in Ukraine / Oksana Kis // Mapping difference: the many faces of women in Ukraine / ed. by Marian J. Rubchak. — London : Berhahn Books, 2011. — P. 89—108.
80. *Kis O.* Defying Death: Women's experience of the Holodomor, 1932—33 / Oksana Kis // ASPASIA. International yearbook of Central, Eastern and Southern European women's and gender history.— 2013. — Vol. 7. — P. 42—67.
81. *Kis O.* Telling the untold: representations of ethnic and regional identities in Ukrainian women's autobiographies / Oksana Kis // Orality and Literacy: Reflections across Disciplines / ed. by Keith Carlson, Natalia Khanenko-Friesen, and Kristina Fagan. —Toronto : University of Toronto Press, 2011. — P. 280—314.
82. *Klein R.D.* How to do what we want to do: thoughts about feminist methodology / Renate D. Klein // Theories of women's studies / ed. by G. Bowles, R.D. Klein. — London : Routledge, 1983. — P. 90—105.
83. *Leydesdorff S.* Introduction / Selma Leydesdorff, Luisa Passerinin, Paul Thompson // International yearbook of oral history and life stories. — Vol. 4. Gender and memory / bd. by S. Leydesdorff , L. Passerinin, P. Thompson. — Oxford : Oxford University Press, 1996. — P. 1—16.
84. *Leydesdorff S.* Gender and the categories of experienced history / Selma Leydesdorff // Gender and history. — 1999. — Vol. 11 (3). — P. 597—611.
85. *Ludvig A.* Differences Between women? Intersecting Voices in a Female Narrative / Alice Ludvig // European journal of women's studies. — 2006. — Vol. 13 (3). — P. 245—258.
86. *Mies M.* Towards a methodology for feminist research / Maria Mies // Theories of Women's Studies / ed. by G. Bowles, R.D. Klein. — London : Routledge, 1983. — 277 p.
87. *Mies M.* Towards a methodology of women's studies / Maria Mies // Institute of social studies. — Occasional Papers. — 1979. — Vol. 77. — 23 p.
88. *Minister K.* A Feminist frame for the oral history interview / Kristina Minister // A feminist frame for oral history interview // Women's words. The Feminist practice of oral history // ed. by S.B. Gluck, D. Patai. — London : Routledge, 1991. — P. 27—41.
89. *Oakley A.* Interviewing women / Ann Oakley // Doing feminist research / ed. by Helen Roberts. — New York ; London : Routledge, 1981. — P. 30—61.
90. *Passerini L.* Women's personal narratives: myths, experiences and emotions / Luisa Passerini // Interpreting women's lives: feminist theory and personal narratives / ed. by The Personal Narratives Group. — Bloomington : Indiana University Press, 1989. — P. 189—197.
91. *Passerini L.* A memory for women's history: problems of method and interpretation / Luisa Passerini // Social science history. — 1992. — Vol. 16 (4). — P. 669—692.
92. *Petö A.* Foreword / Andrea Peto, Berteke Waaldijk // Teaching with memories: European women's histories in international and interdisciplinary classrooms / ed. by Andrea Petö, Berteke Waaldijk. — Galway : Women's Studies Center ; National University of Ireland, 2006. — P. 1—17.

93. *Reinharz Shulamith*. Feminist oral history / Shulamith Reinharz // Reinharz Shulamith. Feminist methods in social research. — New York ; Oxford : Oxford University Press, 1992. — P. 126—144.
94. *Sangster J*. Telling our stories: feminist debates and the use of oral history / Joan Sangster // The oral history reader / ed. by Robert Perks and Alistair Thomson. —London and New York : Routledge, 1998. — P. 87—100.
95. *Stacey J*. Can there be a feminist ethnography? / Judith Stacey // Women's Studies International Forum. — 1988. — Vol. 11 (1). — P. 21—27.
96. Teaching with Memories: European women's histories in international and interdisciplinary classrooms / ed. by Andrea Petö, Berteke Waaldijk. — Galway : Women's Studies Center ; National University of Ireland, 2006. — 207 p.
97. To look at life through women's eyes: women's oral histories from the former Soviet Union / ed. by Andrea Petö ; Network women's program — New York : Open Society Institute, 2002. — 35 p.
98. Women writing women: the frontiers reader / ed. by Patricia Hart, Karen Weathermon, Susan Hodge Armitage. — Lincoln : University of Nebraska Press, 2006. — 277 p.
99. *Алексиевич С*. Голоса страны Утопия [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.alexievich.info/izdanija.html.
100. Дацюк Г. «Мої героїні прожили складне життя, але жодна не розчарувалася» Журналістка Галина Дацюк — про усну історію та зв'язок поколінь // День [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://incognita.day.kiev.ua/moyi—geroyini—prozhili—skladne—zhittya.html.
101. «Женщины. Память. Война»: Проект Центра гендерных исследований Европейского Гуманитарного Университета [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://wmw.gender-ehu.org/.
102. У Львові презентували книжку «Незвичайні долі звичайних жінок. Усна історія XX століття» // Меморіальний музей тоталітарних режимів «Територія терору» [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://territoryterror.org.ua/uk/museum/news/details/?newsid=361.
103. Терещук Г. Операція «Вісла» у спогадах українських жінок // Радіо Свобода [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.radiosvoboda.org/content/article/24520673.html.
104. Українська асоціація усної історії [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://oralhistory.com.ua/novini/conferenses/.
105. Яців А. Марія Паньків у «Львівській політехніці» // Міжнародний інститут освіти, культури та зв'язків з діаспорою [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://miok.lviv.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=652:-q-q-140312&catid=15:2010-03-10-15-49-51&Itemid=63.

Оксана Кісь

УСНА ЖІНОЧА ІСТОРІЯ ЯК ФЕМІНІСТСЬКИЙ ПРОЕКТ: ЗАХІДНІ ТЕОРІЇ, ПОСТРАДЯНСЬКІ КОНТЕКСТИ, УКРАЇНСЬКІ ПРАКТИКИ

Представлено критичний огляд основних методологічних дискусій щодо цілей та особливостей використання усної історії в межах феміністських студій Західної Європи та Північної Америки від 1970-х рр. донині. Охарактеризовано основні тенденції розвитку усної жіночої історії як нової дослідницької ділянки у постсоціалістичних країнах. Особливо увагу також приділено становленню усної жіночої історії в Україні.

Ключові слова: усна жіноча історія, феміністські студії, жіноча історія, Україна.

Оксана Кись

УСТНАЯ ЖЕНСКАЯ ИСТОРИЯ: ЗАПАДНЫЕ ТЕОРИИ, ПОСТСОВЕТСКИЕ КОНТЕКСТЫ, УКРАИНСКИЕ ПРАКТИКИ

Представлен критический обзор основных методологических дискуссий по поводу целей и специфики использования устнои истории в рамках феминистских исследованих Западной Европы и Северной Америки от 1970-х гг. до нынешнего дня. Освещены основные тенденции развития устної женской истори как новой области познания в постсоциалистических странах. Особое внимание также уделено формированию устной женской истории в Украине.

Ключевые слова: устная женская история, феминистские исследования, женская история, Украина.

УСНА ІСТОРІЯ

Маґдалена ЛЯХОВИЧ,
Аґнєшка СМОЛЬЧИНСЬКА

УСНА ІСТОРІЯ — МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕНЬ У СУЧАСНІЙ ПОЛЬСЬКІЙ ПЕРСПЕКТИВІ ТА ЇЇ ПРАКТИКА

Переклад з польської Андрія Павлишина

Magdalena Lyakhovych, Agnieszka Smolchynska

ORAL HISTORY — METHODOLOGY OF THE INVESTIGATIONS IN MODERN POLISH PERSPECTIVE AND ITS PRACTICE

Translated from Polish by Andriy Pavlyshyn

The text is a draft on the development of oral history methods in Poland since the second half of XX century to the first decade of the XXI century. In two parts, the methodological issues and realizations of oral history methods in practice are described. The first part was devoted to the explanation of differences between American and European discourse Polish methodology and description of the methodological approach and scientific discussions conducted in Poland in the field of oral history. The second part is a description of the method of execution using oral history projects and educational documentation made in the first decade of the XXI century in Poland.

Keywords: Poland, oral history, historical research, witnesses of the history, 21th century, source.

Визначальний брак визначення. Польська дослідницька методологія та її тло

Польських дослідників і практиків усної історії на межі XX і XXI ст. однаково надихають і американські рефлексії, і європейський досвід, а водночас вони не відмовляються від творення власного методологічного підходу у цій царині. Інтенсивні дискусії про розвиток історичної методології, які брали би до уваги усну історію, дослідну практику та її суб'єкт, яким є інформатор, оповідач або свідок історії, розгорнулися в 60-х рр. XX ст. в межах національних дискурсів (часто незалежно одна від одної). Утім, перший американський досвід сягає набагато далі в минуле, а саме в 60-ті рр. XIX ст., коли Г'юберт Гоув Банкрофт (Howe Bancroft) почав за допомогою інтерв'юерів накопичувати матеріали з історії Північної Америки. На підставі зібраних ним відомостей постав опис життя мешканців американського Заходу, а колекцію записів було подаровано Каліфорнійському університетові в Берклі. Подальші ініціативи з'явилися в Сполучених Штатах лише в першій половині XX ст., у часи Великої депресії. Тоді нагромадженням усних повідомлень заопікувалося урядове агентство «Управління розвитку в сфері праці» (Works Progress Administration, програма управління трудовими ресурсами та публічними роботами), яке вело цю діяльність у 30—40-х рр. XX ст., керуючись політикою Нового курсу. Складовою частиною програми стало залучення журналістів і письменників до втілення Федерального письменницького проекту (The Federal Writers' Project), одним із завдань якого було дослідження культурного розмаїття в Сполучених Штатах. Тривало, зокрема, нагромадження історій життя й усних розповідей колишніх афро-американських рабів[1]. Їхні інтерв'ю були депоновані в Бібліотеці Конгресу США. Однак предтечею методу й творцем першого товариства усної історії усе ж вважають Алена Невінса (Nevins), який започаткував інституціоналізацію

[1] Перші були джерельним матеріалом для публікації «These Are Our Lives» Вільяма Т. Кавча (T. Couch), ініціатора проекту (колекція сягала понад 10 тис. інтерв'ю). В 1945 р. дослідження, присвячені оповідям рабів у США, які зібрав фольклорист Бенджамін А. Боткін (A. Botkin), увінчалися публікацією його книжки «Lay My Burden Down: A Folk History of Slavery». Це перше видання, в якому було використано усні розповіді, зібрані серед афро-американських рабів, як повноправні історичні джерела (дві тисячі інтерв'ю).

процесу, заснувавши при Колумбійському університеті в Нью-Йорку Заклад вивчення усної історії (Oral History Research Office; нині — Центр усної історії Колумбійського університету[2]). Починаючи від 1948 р., А. Невінс урухомив програму досліджень, зосереджену на зборі та архівуванні усних історичних повідомлень про Сполучені Штати (сам він писав біографію Ґроувера Клевленда (Clevland). Практика досліджень у галузі усної історії набула популярності після 1963 р., коли завдяки компанії Філіпс на споживчому ринку з'явилися переносні касетні магнітофони. Було сформовано чимало університетських дослідницьких груп, засновано відповідні архіви, включно з Національним архівом США (National Archives of the United States) [1, s. 6—7; 8, s. 9—34]. Згодом постали Центр усної історії університету Південної Міссісіпі (з 1954 р.)[3] [19, s. 21—30], Товариство усної історії (Oral History Association, 1966) при університеті Дікінсона, Проект усної історії (Oral History Project) при університеті штату Коннектикут (1968; від 2007 р. заклад усної історії університету штату Коннектикут, Oral History Office at the University of Connecticut)[4]. Упродовж минулих кількадесят років центри усної історії постали при більшості американських університетів (скажімо, Центр вивчення усної історії — Center for Oral History Research в Каліфорнії, Техаське товариство усної історії — Texas Oral History Association), також було створено мережу комерційних послуг, що надавала допомогу в архівуванні матеріалів або створенні родинних біографій [20, s. 52—55].

Вважається, що фундаментальна відмінність між американським і європейським дискурсами полягає в суб'єкті/об'єкті дослідження. Тим часом, коли в Сполучених Штатах суб'єктом дослідження були політичні та ділові еліти, а меншою мірою — маргінальні групи, то європейські дослідники, починаючи від подій 1968 р., надавали слово передусім нижчим верствам населення, втілюючи постулат лівих середовищ. Серед перших теоретиків усної історії на європейському ґрунті слід згадати Пола Томпсона (Paul Thompson) - засновника періодичного видання «Oral History», Тревора Ламіса (Lummis) і Даніеля Берто (Bertaux). В 1987 р. Т. Ламіс писав, що головне завдання, щоб «пролунав голос непривілейованих верств суспільства, життя яких з'являється в історичному записі переважно побаченим очима людей, які стоять вище в соціальній ієрархії, крізь призму їхніх упереджень і свідчень» [13, s. 20].

Західні дискурси були в Польщі почуті. Огляд польської наукової літератури свідчить про майже 50-річну традицію польської дискусії довкола фундаментального ресурсу усної історії, яким є усні повідомлення. Однак цей метод у Польщі був значною мірою маргіналізований, а суперечки тривали поза головною, модерністською історіографією. На сторінках провідних польських видань сам термін «усна історія» з'явився тільки завдяки французькому досліднику Жозефові Ґойї (Goya), який у статті «Неосоціологія, «усна історія», або ж архіви усної історії», опублікованій у часописі «Historyka» в 1982 р., міркував про ґенезис, метод і практику усної історії. Ізабела Левандовська (Lewandowska) в своїх роботах неодноразово показувала, що польські методологічні міркування довкола цієї теми започаткувала Кристина Керстен (Kersten) в 1968 р. на X Загальному з'їзді польських істориків у Любліні [4, s. 316—329], порушуючи питання про використання усних і письмових повідомлень у вивченні новітньої історії [10, s. 127—138; 11; 12]. Це перша польська спроба включити усні генеровані джерела в дослідження в системі модерністської історичної парадигми. Безумовну додану вартість цієї дослідної практики, на думку К. Керстен, становить і особистий контакт із учасником подій, і сам процес створення усних повідомлень. Завдяки цьому відбувається розширення колекцій документів і актів, використовуваних як джерела, хоча їх надійність і придатність важко визначити [10, s. 128]. Польський історик наголосила на важливості міждисциплінарного підходу, потребі спиратися в історичному аналізі на соціологічні та психологічні джерела. Вона підкреслила доцільність використання спогадів учасників подій для науководослідної роботи історика. По-перше, коли повідомлення становлять допоміжний елемент у процесі

[2] В колекції осередку депоновано близько восьми тисяч плівок із записами та понад мільйон сторінок транскриптів.

[3] Тематика досліджень: рухи борців за громадянські права, оповіді ветеранів воєн, повідомлення свідків урагану Катріна [19, s. 21—30].

[4] Тематика досліджень: локальна історія, історія міграції до Сполучених Штатів із Європи, технологічний розвиток, Нюрнберзький процес, проблематика Шоа та національні меншини.

визначення достовірності безпосередніх матеріалів. По-друге, при заповненні прогалин у фактографічному процесі, особливо коли йдеться про позбавлені джерел періоди. Повідомлення також дають змогу визначити мотивацію людської діяльності і є важливим джерельним елементом у відтворенні атмосфери епохи [3, s. 313—329]. Усна історія набула в Центрально-Східній Європі за залізною завісою підривного характеру в зв'язку з самим методом пошуку джерел і збирання повідомлень про повстання проти влади, скажімо, про революцію в Угорщині (проект «З другої лінії історії» 1987—1989), інтервенцію в Чехословаччині в 1968 році. У повідомленнях переважав голос дисидентів, а розповіді про повсякденне життя з'явилися значно пізніше [31]. Тому на польському ґрунті ця рефлексія не набула активних прихильників серед істориків новітньої доби, а термін «усна історія» ще довго не посідав належного місця в польському методологічному словнику. Натомість було започатковано цікавий дискурс на тему самих джерел. Тадеуш Лепковський (Tadeusz Łepkowski) виокремив у 1980 р. дослідні сфери, їх спеціалізацію на усну історію, усну традицію і народну історію[5]. Ці три групи повідомлень відповідно охоплюють: матеріали, пов'язані з історичними подіями, збагачені людським знанням (бесіди, інтерв'ю, анкети), повідомлення про історію й традицію народів, позбавлених офіційної історіографії, та усну народну традицію, яка співіснує в суспільному житті з офіційною історіографією. Саме в першій із цих виділених сфер відбулася подальша спеціалізація усної історії в різних наукових дисциплінах. Усні джерела в 80-х рр. минулого століття стали предметом методологічних міркувань Єжи Топольського (Topolski), а також дидактиків історії Юзефа Рухали (Ruchała) і Єжи Матерніцького (Maternicki) [18, s. 105—113; 15, s. 83—88; 14, s. 71—81]. Їхні рефлексії відлунюють в сучасних польських проектах. У «Теорії історичного знання» Є. Топольський вказує на три типи усних джерел: інформація про минуле, що зберігається в пам'яті т. зв. мудреців (осіб, що перебувають на найвищих позиціях в ієрархії традиційної громади, покликаних до цієї ролі звичаями і оточених соціальною повагою), інформація, отримана істориком під час інтерв'ю, заснована на індивідуальних знаннях (осердя усної історії), та інформація, отримана з письмових джерел, до фіксації якої спонукали історики [21, s. 273—277]. Ізабела Левандовська висловила сумніви щодо прирівнювання усних і письмових повідомлень. Так само як і Кристина Керстен, вона підкреслює момент взаємодії та ставить істотне питання про спостереження, яке в цей момент провадить дослідник, адже історик, беручи безпосередню участь у проведенні інтерв'ю, може перевірити зміст, поглибити проблему, оцінити поведінку своїх співрозмовників [10, s. 132]. Нотатки, спогади й щоденники передусім є міркуваннями про міркування. Слід нагадати, що в європейських дебатах 1979/1981 рр. стали переломним моментом, коли усну історію було додано до інструментарію постмодернізму завдяки італійським історикам, зокрема Алесандро Портеллі (Portelli) [54]. У статті 1981 р. в «History Workshop Journal» Алесандро Портеллі відзначив сутність усної історії, її наративність і суб'єктивність[6]. Унікальна вартість усної історії полягає у відносинах і взаємодії між дослідником і оповідачем власне у момент інтерв'ю. Усний характер джерела (оральність), у тому числі звук, тон голосу співрозмовника, ритм мови, є визначальним для його унікальності, і тільки в такій формі воно повинно лягти в основу методу. Слід відмовитися від дискурсу реконструкції подій та їх хронології на користь пошуку сенсу переживань поза хронологією (*dialogic performance*). Центральною стає «оповідь про досвід» оповідача-співрозмовника, його стрибкоподібне бачення власного життя і зовнішніх подій. Таким чином, було би важко вловити лінійну хронологічну послідовність, таку істотну з точки зору історика. Вагомою при цьому стає проблема вірогідності джерела та об'єктивності самого оповідання. Не забуваймо, що А. Портеллі був літературознавцем, тому наголошував: «В аналізі матеріалів усної історії повинні бути використані деякі загальні категорії, розроблені теорією оповіді [в дослідженнях] літератури та фольклору»[7].

Визначення усної історії постійно залишається предметом обговорення. Суперечка спалахнула вже в 1966 р. на національному колоквіумі з питань усної історії (National Colloquium on Oral History), що від-

[5] Ці тези були виголошені у виступі 1980 р. на XV Міжнародному конгресі історичних наук у Бухаресті [9].

[6] Цит. за [8, s. 26].

[7] Цит. за [1, s. 15].

бувся в Лейк-Аровгедському конференц-центрі Каліфорнійського університету Лос-Анджелеса (Lake Arrowhead Conference Center of the University of California, Los Angeles) — то була перша американська конференція з проблем усної історії. Європейські, в тому числі польські, спроби визначити поняття також не припинялися. Дискусія точилася серед членів Польського товариства усної історії (Polskie Towarzystwo Historii Mówionej). У 2009 р. найстаріше Товариство усної історії (Oral History Association) розробило документ під назвою «Принципи усної історії та найкращі практики в галузі усної історії» (Principles for Oral History and Best Practices for Oral History), в якому знаходимо коротку дефініцію. На це джерело вказує в Польщі Марта Курковська-Будзан (Kurkowska-Budzan), пишучи: «У світлі цих принципів, усна історія — це зафіксоване (на будь-якому носії аудіо або відео) оповідне інтерв'ю, зосереджене на індивідуальному досвіді минулого, яке дає оповідачеві змогу якомога повніше переказати власний досвід і поділитися своїми роздумами про нього, необмежене в часі, на яке мовець має повне авторське право» [8, s. 11]. Маґдалена Фітерницька-Ґожко (Fiternicka-Gorzko), посилаючись на Роналда Дж. Ґріла (Ronald J. Grel), передусім пропонує таке визначення: «усна історія (oral history) є, з одного боку, дослідницьким методом, а з іншого — особливим набором практик, мета яких не обмежується конкретним способом пошуку, опрацювання та інтерпретації даних. Її осердя становлять інтерв'ю з безпосередніми наочними свідками або учасниками подій, зібрані з метою історичної реконструкції» [1, s. 6]. На її тлі можна показати різноманітність методологічних перспектив. Всі конструйовані дискурси усної історії увиразнюють особливі риси, які в ній переважають, тобто: процесуальність, діалогічність, гетерогенність, трансгресійність і трансляційну перспективу, на що звертає увагу дослідник Міхал Кежковський (Kierzkowski) [5, s. 5—16]. У процесуальній перспективі, за Тревором Ламісом, усна історія розглядається як процес, окремі етапи якого становлять методологічно єдине ціле. Перший з них — витворена діалогічна ситуація, генерування історичного джерела в вигляді аудіо- або відео-інтерв'ю. Наступним кроком є надання доступу до повідомлення свідка в формі оригінального запису, який ми, в свою чергу, обробляємо (індексуємо, щоб показати його багатовимірність), архівуємо (організовані зареєстровані каталоги повідомлень), переказуємо у вільний доступ і презентуємо в формі проектів усної історії (зазвичай, у вигляді транскрипту як частини монографії, статті, чи у формі уривків висловлювань[8]) [6]. Момент запису на аудіо/відео з цієї точки зору є ключовим — інтерв'ю можна зберігати в необробленому вигляді. Тому істотним є усвідомлення генерування історичного джерела. У діалоговій перспективі в центрі перебуває безпосередній контакт між дослідником і свідком минулого і, як пише М. Кежковський, «історик отримує змогу прямого втручання. Він є співавтором у генеруванні повідомлення (...). Дослідник є експертом супроти свого ремесла, методу, яким користується, натомість свідок є експертом, коли йдеться про його життя і досвід» [5, s. 10]. Форма діалогу передбачає динамізм і взаємодію, мінливість у часі (але не в просторі), сприйнятливість до модифікації повідомлення та контекстовість. У зв'язку з цим, як переконує дослідник, щоденники, мемуари, записи підслуханих розмов, інформації, що містяться в анкетах, неминуче опиняються поза сферою зацікавлення усної історії. Автор тут безпосередньо апелює до міркувань Алесандро Портеллі та унікальної ролі усного мовлення (оральності). Гетерогенність М. Кежковський розуміє багатовимірно. У мікроперспективі, слідом за Т. Ламісом, він трактує усну характеристику джерела (передача змісту: хто говорить, що говорить, яким чином говорить) та інформацію про соціальні та історичні структури, як його сутність. Важливо відзначити, що усна історія роз'яснює безпосередній досвід свідка історії, а не розповідь/наратив, які належать до усної традиції певної спільноти. Трансгресивна перспектива припускає існування осердя, в центрі якого перебуває історія, і від якого відходять наступні етапи, перебуваючи в постійному русі. Наслідуючи приклад П. Томпсона, автор пише про «пошук нових джерел, зміщення центру ваги історичних досліджень, відкривання нових напрямків, можливостей і перспектив для дослідження, а також висловлення сумніву щодо загальноприйнятих серед істориків припущень і суджень» [5, s. 14]. Відтак у центрі уваги дослід-

[8] Дедалі частіше в Польщі трапляється практика вміщення аудіо/відеозаписів у формі оригінальних записів розмов як додаток до монографії [6].

ників усної історії опинилися фундаментальні питання, пов'язані з людським життям, з індивідуальним, колективним і суспільним досвідом. Тимчасом транслятивність пов'язана з цілковитим усвідомленням існування процесу перенесення історичного досвіду на знання [5, s. 5—20].

Твердження про визначальний брак дефінції не випадкове. Історики і не тільки історики досі запитують себе, що таке усна історія? Якими є її межі та можливості й наскільки вона корисна як метод дослідження в історіографії? Кого ми умістимо в її центрі: інформатора, оповідача, співрозмовника чи свідка історії? Сьогодні ми відзначаємо відродження усної історії на польському дослідницькому ґрунті, а свідок історії перебуває в фокусі інтересу. Метод цей стосується безпосередньо нашої пам'яті, а те, що в нашій історії >відлучене від пам'яті<, >не згадуване<, >забуте< або >стерте<, регулюється індивідуальними одиничними законами. Тож джерелом усної історії є матерія, визначально невловима. Попри це зростає зацікавлення цим методом і в академічних, і в аматорських середовищах. Варто прислухатися до польських голосів, які лунають з-поза наукового співтовариства. Анка Ґрупінська (Anka Grupińska) — журналістка, репортерка, співавторка виставок, авторка і координаторка проектів та практик усної історії — пише про те, наскільки її дратує сам термін «усна історія», бо ж вона архівує понадісторичні «людські історії», які ми сприймаємо і засвоюємо як джерело поза ситуацією «мовлення». Свідок історії — це для практика фраза занадто патетична, радше *інтерв'юер* зустрічає >*оповідача, співрозмовника чи наратора*<, для котрого він сам є >*героєм своєї власної маленької історії, реконструйованої в конкретному контексті й місці*<. «Замість зіставляти традиційну (академічну) історію з усною історією, я волію відокремлювати одну від одної, називаючи їх сконструйованою історією та реконструйованою оповіддю. Принаймні ненадовго, щоб розпізнати одну з відмінностей, яка характеризує обидві. Історія, яку досліджують, а відтак записують, її автори завжди конструюють, спираючись на джерела, яким вони довіряють, залежно від компетенції цих істориків і широко усвідомлюваного контексту. Те, що ми звикли називати усною історією, я називаю реконструйованою або виразмовленою (тут я вже чую обурення мовних і інших пуристів) оповіддю. Реконструйованою є певна оповідь (епізод, усе життя), вона реконструйована завдяки пам'яті оповідача, з його/її увагою до усього, найширшого контексту, визначального для цієї розмови» [2, s. 56], — пише А. Ґрупінська. Усна історія як інтегральний метод дослідження з його акцентом на соціологічних дослідженнях живої історії та включенням їх до ремесла історика дочекалася в Польщі втілення в багатьох документальних і освітніх проектах. У 80-х рр. XX ст. був заснований Східний Архів КАРТИ (Archiwum Wschodnie KARTY) [42], який зібрав понад тисячу інтерв'ю з жертвами совєтського тоталітаризму, а вже в 90-х рр. XX ст. розгорілася дискусія про проблеми архівування усних повідомлень (переважно за участю представників Університету ім. Миколая Коперніка в Торуні) [16, s. 162—167; 17, s. 148—162], стандартизацію архівних описів чи сам процес архівування аудіовізуальних записів. За сучасними польськими методологічними міркуваннями ми можемо стежити на шпальтах часопису «Wrocławski Rocznik Historii Mówionej» [55], першого польського наукового журналу, повністю присвяченого усній історії, який видає «Осередок Пам'ять і Майбутнє» у Вроцлаві [41]. За підсумками цих дискусій постали численні дослідження, в яких метод усної історії визнано провідним[9]. З'явилися також новаторські творчі мультимедійні проекти стосовно архівування, оцифрування та поширення усних оповідей різної тематики й діапазону (загальнопольські, регіональні місцеві, проблемні) тощо.

Польща оповідає. Нарис про усну історії в практичному ракурсі на прикладі ініціатив, втілених у першому десятилітті XXI ст. в Польщі

Починаючи з другої половини першого десятиліття XXI ст., особливо після 2008 р., коли постало Польське товариство усної історії (Polskie Towarzystwo Historii Mówionej), тривають зусилля, мета яких — розширення суспільного зацікавлення усною історією, новітньою історією, локальною культурою та історією. Станом на 2015 р. у Польщі функціонують кільканадцять осередків — установ, відповідальних за збір та архівування аудіо та аудіовізуаль-

[9] Перелік деяких основних публікацій розміщений на сторінці Польського товариства усної історії [46]

них записів й інших матеріалів у галузі усної історії або споріднених галузях. І тематичні сфери, і спосіб організації, і сфера їх діяльності різні.

Ми маємо справу з великими національними ініціативами загальнопольського масштабу, регіональними, які зосереджуються на історії регіону, воєводства [12, s. 81—103], і невеликими місцевими ініціативами, зосередженими на історії мікрорегіонів або районів і мікрорайонів міст. Дослідницькі та освітні проекти, які користуються методом і джерелами усної історії, втілюють інституціоналізовані музейні заклади, створені спеціально для цієї мети організації та, посталі знизу, невеликі групи ентузіастів. Абстрагуючись від оцінки рангу цих ініціатив, можна представити їх у порядку, заснованому на території поширення їх впливу.

Отож, серед ініціатив національного масштабу слід передусім згадати про Національний цифровий архів (Narodowe Archiwum Cyfrowe), який діє з 2008 р., а раніше, з 1955 р., функціонував у формі Архіву механічної документації (Archiwum Dokumentacji Mechanicznej). Його основним завданням є накопичення, зберігання, наукове опрацювання й надання доступу до цифрового контенту, фотографій, аудіозаписів і фільмів. НЦА створив технологічну інфраструктуру, яка дає змогу оцифрувати архівні матеріали та надавати інформацію про архівні колекції й архівні матеріали, в тому числі в режимі он-лайн. Сьогодні колекція НЦА містить 15 млн. світлин періоду з 40-х рр. XIX ст. до сьогодення. Колекція звукозаписів налічує близько 30 тис. одиниць періоду 1919—2007 років. Це унікальні записи багатьох важливих постатей соціального, політичного, культурного чи релігійного життя. Інформаційні системи, розроблені для ужитку Центру, дають змогу умістити на сторінках світової мережі понад 150 тис. сканованих фотографій і понад 20 тис. описів звукозаписів із цієї колекції.

Іншою установою, зосередженою на популяризації методу усної історії, є Національний центр культури (Narodowe Centrum Kultury), який раніше, з 1950 р., підпорядковувався Міністерству культури й мистецтва Польської Народної Республіки, а з 1964 р. є незалежним Консультативним Центром Мистецького Руху (Centralna Poradnia Ruchu Artystycznego). Задля цієї мети НЦК в 2008 р. розробив і опублікував «Абетку усної історії» [7] та створив освітню програму «Свідки історії» [53]. Ця програма полягає в зборі свідчень забутих героїв XX ст. і свідків усе ще мало відомих, проте важливих історичних подій, а також архівуванні таких свідчень на інтернет-сторінці. За допомогою цієї освітньої програми НЦК намагається впровадити в життя метод усної історії, а найцікавіші повідомлення публікує на сторінці програми. Ця платформа не лише представляє зразки повідомлень, зібрані попередньо, і не тільки популяризує метод, описаний в «Букварі». Її складова — також документальна мережа, себто комплексна база усіх суб'єктів, товариств і організацій у Польщі, що збирають або володіють оповідями і спогадами свідків історії XX століття. Сьогодні існує понад 30 організацій.

Наступний важливий центр, який користується методом усної історії, — згаданий уже Осередок КАРТА і, втілювана його співробітниками з 2003 р. програма «Усна історія» (Historia Mówiona) [42]. В межах цієї програми постав, вражаючий за обсягом ресурсів, Архів усної історії (Archiwum Historii Mówionej) [24]. Це колекція біографічних свідчень (налічує майже 5000 звукозаписів і 100 відео) та інших архівних документів, що охоплюють майже все XX століття. Основу архіву становлять, записувані з 1987 р., повідомлення мешканців колишніх східних околиць, польських громадян, репресованих совєтською владою (так званий Східний Архів налічує 958 свідчень). Підсумком діяльності усієї цієї програми є дедалі більша колекція записів АУІ. Ця колекція в 2006 р. стала частиною медіатеки Будинку зустрічей з історією (Dom Spotkań z Historią) [28]. З цього моменту обидві установи беруть активну участь в збиранні нових спогадів, і, передусім, намагаються популяризувати оповіді, зібрані в межах різних програм. Досі їх було втілено понад двадцять. Найбільші з них: Архів опозиції (Archiwum Opozycji), який містить 324 повідомлення; «Забуті свідки XX століття», для якої записують біографічні оповіді представників найстаршого покоління, програма, що документує долі свідків міжвоєнного періоду та Другої світової війни — людей, які пережили обидва тоталітаризми XX ст. та перші десятиліття після Другої світової війни; програми, присвячені проблемам переселення під час Другої світової війни в різних частинах Польщі, а також ті, які стосуються збереження пам'яті про Варшаву. На

особливу увагу заслуговують проекти, в яких головними героїнями є жінки, зокрема, «Жінки супроти тоталітаризму»: в рамках цього проекту записували спогади польок, які пережили нацистські концентраційні табори, совєтські табори і сталінські тюрми в Польщі. Це майже 40 біографічних усних розповідей, які містять порівняльний матеріал про обидва тоталітаризми, а водночас про специфіку жіночого досвіду та біографічної пам'яті. Ще один цікавий проект, який здійснюється безперервно з 2012 р., — «В черзі за рівноправ'ям. Польща 1945—1956 рр. у оповідях жінок». Це починання, в межах якого виконавці програми зосередилися на зборі інтерв'ю з жінками, які народилися до 1939 р., — представницями різних класів і суспільних груп, які після 1945 р. увійшли в нову повоєнну дійсність із багажем важких переживань часів війни, і часто після втрати близьких переймали ролі чоловіків як голів родин, заміняючи покійних або депортованих мужів, а водночас активно виходячи на ринок праці. Їхнє становище, особливо в міських умовах у 1945—1956 рр., зазнало величезних змін. В історіографії цей період називають «шостою хвилею» в розвитку польського фемінізму. Згадаймо ще про такі непересічні проекти, як «Емоційні життєписи. Суспільні зміни в Польщі в 1939—1989 рр. з точки зору психотерапевтів» і «Повідомлення сестер черниць 1945—1989» тощо [24]. Діяльність Осередку КАРТА і Будинку зустрічей з історією годі переоцінити. Це сучасна формат контакту з історією XX ст., розказана з дуже різних точок зору за участю понад 4000 поляків. Записи, зібрані в Архіві, використовуються для підготовки мультимедійних видань, тематичних презентацій, виставок і навчальної літератури.

Низку різних проектів, які використовують усні джерела при опрацюванні таких питань як Друга світова війна, Шоа, пам'ять про важливі події та місця, втілюють інші великі музейні установи, зокрема, Музей Варшавського Повстання (Muzeum Powstania Warszawskiego) [36], при якому з 2004 р. чинний Архів усної історії, що нині налічує 2700 інтерв'ю з учасниками Варшавського Повстання (усі вони опубліковані на сайті Музею); Товариство дітей Голокосту, де зберігають 45 свідчень поляків, які переховували євреїв під час Другої світової війни [51]; Християнське товариство Освєнцимських сімей (у колекції якого — 200 годин аудіозаписів, 1000 сторінок текстових повідомлень, 45 свідчень) [27]; Нижньосілезький форум культурного середовища «Тисячоліття» (130 повідомлень осіб, переселених після 1945 р. до Нижньої Сілезії); Фонд «Поморські архів і музей Армії Крайової та військової служби польок» [23] (зареєстровані колекції: «Wojenna Służba Polek 1939—1945» (3760 особистих папок), «Archiwum Pomorskie» (2210 особистих папок)), Державний музей Аушвіц-Біркенау [44] (повідомлення в'язнів табору Аушвіц-Біркенау — 160 повідомлень, 400 спогадів).), Єврейський історичний інститут [56] (повідомлення вцілілих після Шоа (7200 повідомлень) і Щоденники євреїв. 1939—1960 (339 щоденників); Музей боротьби та мучеництва в Треблінці (Muzeum Walki i Męczeństwa w Treblince) та Музей-меморіал у Белжеці [37]; Інститут історії педагогічної академії в Кракові (Instytut Historii Akademii Pedagogicznej w Krakowie), у колекції якого 150 свідчень «Виселених з-за Бугу після 1945 р.»; Музей Армії Крайової ім. генерала Еміля Фільдорфа «Ніла» [35], освітня програма «Свідки історії» [48] та інші.

Також заслуговують на увагу ініціативи, які зосереджуються на пам'яті про минуле окремих регіонів. Тут слід згадати передусім дві найбільші й найвідоміші ініціативи: чинний у Любліні Осередок «Ґродська Брама — Театр NN» і Осередок «Пам'ять і Майбутнє» з Вроцлава. Програма «Усна історія», яку регулярно втілює з 1998 р. Осередок «Ґродська Брама — Театр NN» [40], полягає у фіксуванні, опрацюванні та поширенні усних повідомлень про Люблін і Люблінщину від міжвоєнного двадцятиліття до сучасності. Зібрані спогади служать для створення образу минулого міста й регіону. Архіви Робітні усної історії містять спогади понад 2000 осіб (понад 3000 годин записаних у цифровому форматі на аудіо та відео розмов). Усні повідомлення становлять невід'ємну частину освітнього порталу, де разом із текстами, іконографічними матеріалами та радіорепортажами творять комплексну розповідь про конкретні місця, людей та події.

Осередок «Пам'ять і Майбутнє» [41] займається документуванням та розповсюдженням історичної й культурної спадщини, створеної у Вроцлаві та в Нижній Сілезії після Другої світової війни. Діяльність цієї, створеної в 2007 р. установи, дуже важлива в питаннях, що стосуються історії регіону. Її

проекти переважно полягають у вислуховуванні та записуванні розповідей тих людей, які понад 60 років тому прибули до Західної Польщі та започаткували нову ідентичність цих земель. Розповіді служать основою для привабливого, згідного з історичною правдою переказу новітньої історії. Осередок пропонує дослідникам, які користуються в своїй науковій роботі методикою усної історії, джерельну базу, уміщену в Архіві усної історії Центру документації Осередку «Пам'ять і Майбутнє», що налічує понад 800 свідчень. Переважно це повідомлення про повоєнну історію Нижньої Сілезії чи ширше — західних і північних земель Польщі, і їх тематика дуже різноманітна — від повсякденного життя до опозиційної діяльності. Окрему групу свідчень становить Архів сибірських засланців (Archiwum Sybiraków) — колекція повідомлень, переданих Центрові документації вроцлавським відділенням Спілки сибірських засланців (Związek Sybiraków), що документують перебування «на нелюдській землі» тих осіб, які після повернення на батьківщину оселилися в Нижній Сілезії. Осередок «Пам'ять і Майбутнє» також організовує виставки у закритих приміщеннях, виставки під відкритим небом і виставки он-лайн; конференції, освітні та навчальні програми. Серед кількадесят проектів, які втілює Осередок, є й така, як «Усна історія — культурна спадщина Польщі та Ісландії, проказана людськими словами». Вона адресована фахівцям і молодим дослідникам, які в своїх дослідженнях використовують метод усної історії, а також — польській громаді в Ісландії й мешканцям Рейк'явіка. Метою проекту є інтеграція польської меншини з ісландською спільнотою, документальна фіксація та популяризація польської та ісландської культурної спадщини, обмін передовими практиками й досвідом, порівняння ролі методів усної історії в науці європейських країн між науковцями та експертами, які беруть участь у проекті. Цей проект також заклав підвалини для ще однієї ініціативи — новоствореного Музею польської еміграції, про який ітиметься дальше.

Інша цікава ініціатива, присвячена новітній історії Сілезії, — це проект «Архів Усної Історії» [25], здійснюваний безперервно з 2009 р. Домом польсько-німецької співпраці (Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej) та Спілкою німецьких суспільно-культурних товариств у Польщі (Związek Niemieckich Stowarzyszeń Społeczno-Kulturalnych w Polsce). Самі організатори проекту кажуть, що це «новий спосіб виявлення у молодого покоління його прихильності до регіону, в якому воно живе, і спосіб спілкування, «спорудження мостів» між старшим і молодшим поколіннями». Повідомлення очевидців історії, зібрані учасниками проекту, оповідають про минуле й події, побачені очима німецької меншини в Сілезії, польської більшості чи тих, кого просто називають сілезцями. Проект складається з дводенного тренінгу, учасники якого беруть участь у семінарі, присвяченому новітній історії Сілезії, і в технічній частині, де під наглядом фахівців їх вчать брати інтерв'ю, а відтак вирушають «у поле», щоб провадити інтерв'ю зі свідками часу, а згодом умістити їх на веб-порталі. Там ці інтерв'ю розділені на одинадцять тематичних груп, починаючи від звичаїв і моралі мешканців Верхньої Сілезії, описів військових драм і переживань сучасних жителів Верхньої Сілезії, записів реалій доби Польської Народної Республіки, і закінчуючи сподіваннями на крах комунізму в Польщі. Читач порталу також може ознайомитися з оповідями про свій населений пункт і його околиці. Проект уже дочекався публікацій, повністю заснованих на повідомленнях, отриманих під час досліджень в рамках проекту: «Врятовані слова, врятована спадщина регіону» (Ocalone słowa, ocalone dziedzictwo regionu), «Звичаї й традиції Верхньої Сілезії / Релігійне життя» (Zwyczaje i obyczaje Górnośląskie / Życie religijne) і «Друга світова війна в спогадах мешканців Верхньої Сілезії» (II Wojna Światowa we wspomnieniach mieszkańców Górnego Śląska) [25]. У свою чергу, спогади колишніх солдатів вермахту надихнули дослідників і стали канвою виставки, що показує долю конкретних людей, які служили під час Другої світової війни в німецькій армії, а відтак жили на території Польщі. Виставка «Дідусь із вермахту. Досвід, записаний у пам'яті» (Dziadek z Wehrmachtu. Doświadczenie zapisane w pamięci) постала завдяки повідомленням 48 осіб із різних регіонів Польщі: Верхньої Сілезії, Помор'я, Вармії та Мазур.

Прикметними є також проекти, втілювані Товариством Топографії (Stowarzyszenie Topografie) з Лодзі, яке створило та провадить Архів пам'яті лодзян [26]. Метод усної історії реалізується в 4 проектах: *Розповісти місто* (*Powiedzieć miasto*) — лодзькі усні історії; *Лодзь академічна в біографіях* (*Łódź*

akademicka w biografiach); *Лодзь реміснича* (*Łódzcy Rzemieślnicy*) і *Життя як творчість* (*Życie dziełem*). Перший проект орієнтований на накопичення потенціалу пам'яті лодзян, збір інтерв'ю з найстаршими мешканцями та ознайомлення з фактами та спогадами, які жодним іншим способом не вдалося би зібрати і зберегти. Проект *Лодзь академічна* зосереджений не тільки на проведенні біографічно-оповідних інтерв'ю з пенсіонерами-викладачами Лодзького університету, щоб відродити пам'ять про покоління професорів, які засновували ВНЗ, описати, як він функціонував на тлі суспільно-політичних змін у Польщі. Друга його мета полягає у відтворенні оповіді про перше покоління професорів у перспективі майстер-учень, щоб показати важливість передачі від покоління до покоління наукових вподобань. Проект *Лодзькі ремісники* спирається на біографічно-оповідні інтерв'ю з лодзькими ремісниками, людьми, які займаються, часто вже зникаючими професіями. Важливим елементом проекту є створення мапи зникаючих ремісничих закладів із аудіо-путівником, завдяки якому під час прогулянки містом або під час міських ігор, які організовує Товариство, можна почути як про свої майстерні розповідають їх власники. Подібним чином використані інтерв'ю, зібрані в програмі *Життя як творчість*, з яких утворені біографічні аудіо-путівники по Лодзі. Таким чином представлено постаті, тісно пов'язані з Лодзю, осіб, які творили її культурне життя, але мало відомі широкому загалові. Усна історія дає змогу довідатися про біографії, закорінені в конкретних контекстах і реаліях: історичних, політичних і життєвих, і, врешті, — в конкретному просторі міста. Крім того, з метою поширення методики усної історії товариство пропонує на своїй мережній сторінці безкоштовний «Підручник збору усної історії». Не в останню чергу, завдяки діяльності згаданих інституцій та ініціативам, які вони втілюють, усна історія набуває дедалі більшої популярності в Польщі. Завдяки ініціативі знизу постають групи, що займаються збереженням пам'яті про власне місце проживання за допомогою методики усної історії, досліджень і творчої обробки зібраних документів.

Такі задуми часто народжуються внаслідок браку інформації про місце проживання. Так було у випадку одного з мікрорайонів в Островці Швентокшиському. Завдяки пошукові інформації про нього постав цікавий проект «Робітнича колонія в Островці Швентокшиському — усна історія» (Kolonia Robotnicza w Ostrowcu Świętokrzyskim — historia mówiona) [32]. Співавтор концепції виставки та проекту Войтек Мазан (Mazan) розповів про те, як усе почалося: «Я вперся в мур, у певний момент годі було більше дізнатися з книжок про місцеву історію. Тому я почав шукати інформацію в тому, що називають усною історією» [22]. Увесь проект — це повернення пам'яті мешканцям Островця про долю їхнього міста. В 1926—1931 рр. сеймик Опатовського повіту і Островецька фабрика, яка завдяки державним закупівлям стала сучасним металургійним підприємством, спорудили на північний захід від міста 116 будиночків, призначених для сталеварів — не для керівного персоналу, а власне для т. зв. «робітничого класу». Ідея побудови фабричного оселища за межами міста народилася внаслідок застосування нової на той момент урбаністичної концепції міста-саду. Що ж від того залишилося? Автори проекту здійснили в 2010 р. фотодокументування всіх матеріальних залишків первісного задуму, насамперед стану збереженості робітничих будиночків із їх оригінальними елементами облаштування. Тоді теж, використовуючи метод усної історії вони провели низку поглиблених інтерв'ю з мешканцями Робітничої колонії про минуле селища. Цей метод заснований на зборі усних свідчень, які стосуються певних подій чи проблем, побачених з індивідуальної точки зору. Було накопичено оповіді, в яких, наче в лінзі, фокусувалися переживання островчан, а в ширшому сенсі — поляків упродовж усього XX століття. Ці люди, або їхні близькі, на власному досвіді скуштували жахіть тоталітаризмів XX століття. Це неминуче суб'єктивний опис, проте завдяки спогадам реальною стає, принаймні частково, реконструкція образу дійсності минулого. Так краще можна осягнути такі елементи спадщини, які часто оминають, хоча вони й істотні, легше також торкатися табуйованих тем. Ці повідомлення, отож, служать не лише пізнанню фактів, але й розумінню історичних процесів, усвідомленню причинно-наслідкових зв'язків, що виникають у суспільному житті та їх впливу на долі людей [34].

Проекти постають також завдяки потребі звернути увагу на унікальність місця, якому загрожує знищення, наприклад, у зв'язку зі змінами у планах

землекористування у містах, завдяки потребі знайти відповідь на питання про реальну цінність і значення окремих місць — районів і мікрорайонів у культурному ландшафті міста. Вони покликані служити приваблюванню уваги до ширшого контексту функціонування людських скупчень, аніж просто до їх архітектурної правильності й корисності.

Саме з таких мотивів у Варшаві почали втілювати проект «Фінські будиночки — Особиста пам'ять, історія, сучасність» [29]. Його провадить неурядова організація, що гуртує передусім етнографів і антропологів культури, — Товариство Етнографічна робітня ім. проф. Вітольда Диновського (Stowarzyszenie Pracownia Etnograficzna im. prof. Witolda Dynowskiego) у Варшаві. З ініціативи студентів і випускників Інституту етнології та культурної антропології Варшавського університету було зібрано матеріали, що документували історію найстарішого в Варшаві житлового комплексу з фінських будиночків. Були проведені етнографічні інтерв'ю з нинішніми і колишніми мешканцями житлового комплексу Яздів. Організатори про свій проект написали так: «Ми хотіли дізнатися і зберегти історію місця, де першими оселилися можливо найщасливіші варшав'яни післявоєнних років — люди, які мали змогу реалізувати найсміливіші плани, підносячи місто з руїн. Ми хотіли задокументувати і наблизити сучасникам долю мешканців фінських будиночків, а також розповісти історію житлового комплексу, чиє подальше призначення залишається невизначеним. Ідея зайнятися саме цим анклавом фінських будиночків народилася власне тоді, коли у пресі почали з'являтися статті про плановану ліквідацію поселення». Подібним чином діяли також робочі групи в інших містах: Товариство «Хвалішево» [50] в Познані (дбає про популяризацію мікрорайону Хвалішево — однієї з найстарших місцин Познані, заради відновлення історичних кварталів міста) та Товариство «Підгір'я» [52] в Кракові (займається популяризацією знань про історію та сучасність Підгір'я, його культурних ресурсів, природничих принад, специфіки й традицій).

Ще одна причина, яка спонукає до використання методів усної історії, полягає в прагненні більше дізнатися про місце свого проживання інноваційним шляхом, що допомагає і мешканцям, і їх оточенню зрозуміти вартість простору, в якому вони живуть, а також бажанні активізувати окремі групи: вікові, соціальні, етнічні тощо. Так працюють, зокрема, дві ініціативи: варшавська «Прага балакає» (Praga gada), яку провадить Фонд Анімації [Fundacja Animacji], та ґданська «Шляхом голосу. Усна історія як метод запобігання дискримінації» (Szlakiem głosu. Historia mówiona jako metoda przeciwdziałania dyskryminacji), яку провадить Товариство Артерія з Ґданська.

В межах проекту Фонду Анімації «Прага балакає» [47] літніх людей залучають до участі в низці заходів, спрямованих на зміцнення й популяризацію культурних компетенцій, властивих цим особам. Ініціатива «Прага балакає» так характеризує цей район Варшави: «Це місце — виняткове, окреме, населене людьми, які мають власні ритуали і люблять погомоніти. А ми полюбляємо послухати балачки. Особливо ті, які запозичені з реального життя. Вони занадто виняткові, щоб дати змогу їм залишитися тільки в пам'яті наших співрозмовників».

Таким чином постало майже 500 годин записів розмов із літніми мешканцями варшавської Праги. Ці епізоди з життя мешканців правого берега польської столиці опинилися на мережній сторінці проекту і стали основою для процесу інтерпретації оповіді. Спершу молоді митці, переважно з Варшави, проілюстрували обрані ними самими епізоди. Так постала виставка, яку показали в Центрі культури Знайко (Centrum Kultury Koneser) протягом грудня 2010 — лютого 2011. Згодом етнологи написали есе, а відтак було укладено 3 випуски коміксів (2013, 2014 і останній заплановано опублікувати в 2016 році [47]). Новели коміксів до двох збірок «Прага балакає. Про мир» (Praga Gada. O pokoju) і «Прага балакає. Про війну» (Praga Gada. O wojnie) постали двома способами — на замовлення і шляхом конкурсу. Комікси містять загалом 22 новели, що є адаптаціями історій, зібраних в часі дослідження, яке провадив Фонд Анімації. Це комікси про варшавських пражан, і вперше біографічні наративи поляків були проілюстровані видатними художниками книги з-за кордону — Альберто Пальяро (Alberto Pagliaro) з Італії, Тоні Сандовалом (Toni Sandovala) з Мексики і Костянтином Комардіним з Росії. Іноземці, вільні від місцевих стереотипів, зосередилися на емоціях літніх людей, на війні, побаченій очима тогочасних празьких дітей. Польські рисувальники (Міхал Шледзинський / Michał Śledziński, Пше-

мислав Трущинський / Przemysław Truściński, Кшиштоф Островський / Krzysztof Ostrowski і Мацей Шиманович / Maciej Szymanowicz) вчинили, зрештою, аналогічно. Обидві антології — це фіксація зустрічі вражливості двох поколінь — молодих сценаристів і рисувальників та покоління літніх людей. Отож, це не історичний комікс, не ілюстрована інтерпретація історичної політики, а антропологічний твір, в якому важливе відтворення клімату повсякденного життя мешканців окупованої німецькими, а згодом радянськими військами, Праги. «Прага балакає» об'єднує різні покоління не тільки за допомогою мистецтва, але й шляхом проведення семінарів: інформативних, ретроспективних, ілюстративних. Семінари тривають з 2011 року. Подібним чином діє Товариство друзів Шрудки і околиць «Шрудея» (Stowarzyszenie Przyjaciół Śródki i Okolic «Śródeja»), мета якого полягає в тому, щоб шляхом проведення семінарів та спільних заходів спонукати місцеву спільноту до активізації простору Шрудки — району в Познані [33].

Згаданий вище проект «Шляхом голосу. Усна історія як спосіб протидії дискримінації» адресований особам і групам, із широко усвідомлюваних суспільних і культурних меншин Тримістa й околиць [49]. В його рамках збирають усні розповіді представників різних меншин з Помор'я, щоб в майбутньому трансформувати їх у екскурсійні маршрути Ґданськом — слідами груп меншостей. Проект спирається на роботу з усними спогадами та розповідями як інструментами в поверненні нечутного або забутого голосу меншин на Помор'ї. Він покликаний служити боротьбі з забобонами і дискримінацією та зміцнити голос і самобутність меншин. Учасники його беруть участь у семінарах про пам'ять, про усну історію та проведення інтерв'ю, відтак збирають повідомлення свідків пам'яті про історію та повсякденне життя груп меншостей у Ґданську, врешті, ці інтерв'ю будуть розшифровані і стануть основою для прокладання екскурсійних маршрутів.

Інші групи працюють з метою зміцнення неформальної освіти й створення місця, де молодь могла би здобувати нові соціальні компетенції та практичні навички. Так постала ініціатива «Пересувний університет усної історії» («Latający Uniwersytet Historii Mówionej»), яку втілює неформальний гурт Група Жива Мова (Grupa Mowa Żywa) з Влодави [30]. Мета проекту полягає у створенні неформальної школи усної історії та мистецьких громад (art communities), яка включала би в польові дослідження молоді з інших частин країни, з невеликих містечок і сіл. В майбутньому її засновники сподіваються створити групу, що діяла би поза межами регіону. Учасниками проекту є молоді люди старшого шкільного віку з Влодави та околиць (Дологоброди, Голя, Каплоноси, Сушно, Дорогуськ тощо), віком 16—18 років. Основна мета проекту полягає у створенні інноваційного шляху вивчення молодими людьми історії свого рідного краю. Відправною точкою для їх пошуків є межове, етнічно багатоманітне минуле польсько-українського-білоруського прикордоння. Молодь закінчить свою працю мультимедійною інсталяцією у просторі міста і в мережі.

Наступні ініціативи, описані нижче, використовують інші методологічні підходи і не зосереджені на місці, а на темі — проблемі. Перша — це втілюваний з 2008 р. Європейським Центром Солідарності (Europejski Centrum Solidarności) проект *Кінонотації* (Notacji Filmowe) — інтерв'ю з особами, які брали участь у діяльності демократичної опозиції й творили незалежну Польщу, а передусім з активними діячами громадського руху та профспілки «Солідарність» [39]. Архів кінонотацій містить майже півтори тисячі годин записів, які становлять майже 900 комплектів. Нотації вже зняті, зокрема, з активістами з Ґданська, Кракова, Варшави, Бидґощі, Вроцлава, Лодзі, Любліна, району Сілезії, Підляшшя та Мазовша, а також із представниками еміграції та розкиданими по всьому світі людьми, які послідовно підтримували «Солідарність». Інтерв'ю з очевидцями та учасниками небуденного явища, яким була «Солідарність», є також елементом відкритої в 2014 р. постійної виставки ЄЦС.

Колекція «Архів трансформації '89» («Archiwa transformacji '89»), яка міститься в збірці Національного аудіовізуального інституту [38], є унікальним джерелом знань про наради за Круглим Столом. Архівний матеріал, який складається з фільмів Відео-Студії (Video Studio) з Ґданська, не лише документує перебіг подій, але й відтворює атмосферу того унікального переговорного марафону. Комплект доповнюють передачі Міжнародного французького радіо (Radio France Internationale). Йдеться про два типи записів: поточні коментарі

учасників переговорів про події Круглого Столу і спогади та сформульовані, через багато років, оцінки. Камера ґданської знімальної групи не мала доступу на засідання так званих «століків» і «підстоліків», себто груп, що працювали над конкретними темами реформи, однак, постійно була у коридорах і Колонному залі Палацу намісника. Оператори Відео-Студіо з Ґданська просили переговірників від «Солідарності», коли ті виходили з нарад, дати коментар, записували з ними інтерв'ю, або прислухалися до заяв, які переказували державним ЗМІ представники обох сторін суперечки: опозиції та влади. Камері вдалося вловити також кулуарні розмови, емоційний обмін думками про подальшу стратегію переговорів, приватні коментарі, жарти й анекдоти, які розповідали опозиціонери. Ця архівна документація нарад Круглого Столу творить комплексний портрет постатей з правлячого табору та опозиційної «Солідарності». З цілої серії фільмів до колекції «Архіву трансформації» були відібрані фрагменти, які пізніше увійшли до архіву. Зібраний аудіовізуальний матеріал доповнюють аудіо-записи Міжнародного французького радіо. Кожен матеріал колекції споряджений описом, який розширює контекст зафіксованих висловлювань і ситуацій. Кураторками колекції «Архів трансформації '89» є д-р Пауліна Кодоньї (Paulina Codogni) та д-р Анна Сівек (Anna Siwek), які здійснили відбір записів і подали до них авторські тексти.

Метод усної історії застосовується дослідниками та громадськими активістами також і для вивчення одного з найважливіших явищ в історії Польщі, яким є еміграція. У Ґдині, з ініціативи міської влади, в історичній будівлі Морського вокзалу, звідки впродовж десятиліть вирушали польські трансатлантичні лайнери, постала інституція, яка про історію виїздів і долю поляків у далеких світах розповідає в тісному зв'язку з сучасністю. Йдеться про Музей історії польської еміграції (Muzeum Historii Polskiej Emigracji). У постійній експозиції буде використано матеріали, Осередку «Пам'ять і Майбутнє», у рамках згаданого вище проекту «Поляки в Ісландії». Основним завданням тут є опрацювання усних повідомлень поляків, які оселилися в Ісландії, та ісландців, які мають контакти з польською культурою. В серпні 2015 р. це завдання здійснять молоді вчені — студенти й аспіранти — з Польщі та Ісландії в Рейк'явіку і його околицях. Дослідницька група з Польщі, разом із групою молодих ісландських вчених, візьме участь у семінарі з усної історії, який провадитимуть польські та ісландські експерти, а відтак у краєзнавчих екскурсіях і заняттях з культури та новітньої історії Ісландії й Польщі.

Усі зазначені ініціативи стосуються виховання молодих поколінь, зокрема організація зустрічей з очевидцями історії, семінари з усної історії для молоді та вчителів, семінари для студентів соціології та історії. Вони пропонують новий, цікавий погляд на новітню історію — передусім таку, яка оперта на індивідуальний досвід, розказана власними словами, і, завдяки цьому, промовиста для уяви. Крім того, зібрані розповіді надихають і пропонують матеріал для репортажів на радіо та в пресі, документальних фільмів, книжок, наукових праць.

Адже, як читаємо в запропонованому Осередком «Ґродзька Брама — Театр NN» Маніфесті усної історії:

По-перше: Важливою є історія кожної людини.

По-друге: Ти маєш право переказати свою оповідь майбутнім поколінням.

По-третє: Твоя історія є невід'ємною частиною історії місцевості, де ти живеш. Саме особисті долі людей творять найжвавішу та найбільш емоційну історію кожного місця.

По-четверте: Місце, де ти живеш (місто, містечко, село), мусять нести відповідальність за порятунок і збереження твоєї оповіді.

По-п'яте: Всі зафіксовані розповіді повинні бути доступні для прослуховування у тому місці, де вони зберігаються та через Інтернет [40].

1. *Filernicka-Gorzko M*. Historia mówiona: od metody historycznej do interdyscyplinarnego podejścia badawczego / Fiternicka-Gorzko M. // Opuscula Sociologica. — № 2 [2]. — 2012. — S. 5—24.
2. *Grupińska A*. Historia z trudem rekonstruowana / Grupińska A. // Światowid. Rocznik Muzeum PRL-u (w Organizacji) . — 2014. — № 1. — S. 55—73.
3. *Kersten K*. Historyk — twórcą źródeł / Kersten K. // Kwartalnik Historyczny. — 1971. — № 2. — S. 313—329.
4. *Kersten K*. Relacje, jako typ źródła historycznego / Kersten K. // Pamiętnik X Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Lublinie, 17—21 września 1968, r. Referaty plenarne. Sekcje VII—XI. — Warszawa, 1968. — S. 316—329.

5. *Kierzkowski M.* Historia mówiona — próba definicji pojęcia / Kierzkowski M. // Wrocławski Rocznik Historii Mówionej. — 2014. — Rocznik IV. — S. 5—16.
6. *Kudela-Świątek W.* Odpamiętane. O historii mówionej na przykładzie narracji kazachstańskich Polaków o represjach na tle narodowościowym i religijnym / Kudela-Świątek W. — Warszawa, 2013.
7. *Kurkowska-Budzan M.* Historia mówiona. Elementarz / Kurkowska-Budzan M., Szpak E., Drobik A. — Warszawa : Narodowe Centrum Kultury i Stowarzyszenie «Artefakty», 2008.
8. *Kurkowska-Budzan M.* Informator. Świadek historii, narrator — kilka wątków epistemologicznych i etycznych oral history / Kurkowska-Budzan M. // Wrocławski Rocznik Historii Mówionej. — 2011. — Rocznik I. — S. 9—34.
9. *Łepkowski T.* Historia ustna i «historia ludowa» / Łepkowski T. // Kwartalnik Historyczny. — 1981. — Z. 2. — S. 441—443.
10. *Lewandowska I.* Historycy wobec metody oral history. Przegląd polskiej literatury naukowej / Lewandowska I. // Historia — Archiwistyka — Informacja naukowa. Prace dedykowane Profesorowi Bohdanowi Ryszewskiemu / red. Marzena Świgoń. — Olsztyn, 2009. — S. 127—138.
11. *Lewandowska I.* Oral history in modern Poland — studies, educational projects, scientific associations / Lewandowska I. // History — Archive Studies — Information Science: methodological issues / ed. K. Narojczyk, M. Świgoń, M. Wolny. — Olsztyn, 2010. — S. 115—124.
12. *Lewandowska I.* Oral history we współczesnej Polsce — badania, projekty, stowarzyszenia / Lewandowska I. // Wrocławski Rocznik Historii Mówionej. — 2011. — Rocznik I. — S. 82—103.
13. *Lummis T.* Listening to History / Lummis T. — London, 1987.
14. *Maternicki J.* Dydaktyka historii / Maternicki J., Majorek Cz., Suchoński A. — Warszawa, 1994.
15. *Maternicki J.* Szkoła wobec historii oralnej / J. Maternicki // Wiadomości Historyczne. — 1994. — № 2. — S. 83—88.
16. *Robótka H.* Archiwistyka / Robótka H., Ryszewski B., Tomczak A. — Warszawa, 1989.
17. *Robótka H.* Metodyka archiwalna. Opracowanie dokumentacji geodezyjno-kartograficznej, technicznej, audiowizualnej (fotografii, filmów i mikrofilmów, nagrań) / Robótka H. — Toruń, 1988.
18. *Ruchała J.* Wywiad i jego zastosowanie w dydaktyce historii / Ruchała J. // Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia XXIII. Nauki Humanistyczno-Społeczne. — 1989. — S. 105—113.
19. *Sobczyk M.* Teoria i dzieje historii mówionej / Sobczyk M. // Historia mówiona w świetle etnolingwistyki / red. S. Niebrzegowska-Bartmińska, S. Wasiuta. — Lublin : Polihymnia, 2008.
20. *Szacka B.* Pamięć społeczna / B. Szacka // Encyklopedia socjologii. — T. 3 / red. Z. Bokszański. — Warszawa : Oficyna Naukowa, 2000. — S. 52—55.
21. *Topolski J.* Teoria wiedzy historycznej / J. Topolski. — Poznań, 1983. — S. 273—277.
22. *Wiśniewska A.* Kolonia robotnicza: historia mówiona. Krytyka Polityczna / Wiśniewska A. — 2014. — 10 maja.
23. «Archiwum i Muzeum Pomorskie Armii Krajowej oraz Wojskowej Służby Polek» [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.zawacka.pl/.
24. Archiwum Historii Mówionej [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.audiohistoria.pl/web/.
25. Archiwum Historii Mówionej [електронний ресурс]. — Режим доступу : www.e-historie.pl.
26. Archiwum Pamięci Łodzian [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://topografie.pl/archiwum_pamieci/art-lodzcy_rzemieslnicy.html.
27. Chrześcijańskie Stowarzyszenie Rodzin Oświęcimskich [електронний ресурс]. — Режим доступу : www.chsro.pl.
28. Dom Spotkań z Historią — samorządowa instytucja miasta stołecznego Warszawy [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.dsh.waw.pl/.
29. Domki finskie: pamiec osobista, historia, wspolczesnosc [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://domkifinskie.etnograficzna.pl/o-domkach-finskich/.
30. Grupa Mowa Żywa [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://oralhistory.blog.pl/.
31. *Kałwa D.* Historia mówiona w krajach postkomunistycznych. Rekonesans / Kałwa D. // Kultura i Historia. — 2010. — № 18 [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/1887.
32. Kolonia Robotnicza w Ostrowcu Świętokrzyskim — historia mówiona [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://koloniarobotnicza.wix.com/historiamowiona.
33. *Łada L.* Śródeja czyli sposób na Śródkę / Łada L. [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.codziennypoznan.pl/artykul/2012-07-29/srodeja-czyli-sposob-na-srodke.
34. *Mazan W.* Kolonia Robotnicza w Ostrowcu Świętokrzyskim — historia mówiona / Mazan W. [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://koloniarobotnicza.wix.com/historiamowiona#!o-nas2/c1dfe.
35. Muzeum Armii Krajowej im. Generała Emila Fieldorfa «Nila» [електронний ресурс]. — Режим доступу : www.muzeum-ak.krakow.pl.
36. Muzeum Powstania Warszawskiego — Archiwum Historii Mówionej [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.1944.pl/o_muzeum/o_nas/archiwum_historii_mowionej/.
37. Muzeum-Miejsce Pamięci w Bełżcu [електронний ресурс]. — Режим доступу : www.belzec.org.pl.
38. Narodowy Instytut Audiowizualny, Okrągły Stół w oku kamery [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://ninateka.pl/kolekcja/archiwa-transformacji/o-kolekcji/transformacje-o-kolekcji.
39. Notacji Filmowe [електронний ресурс]. — Режим доступу:http://www.ecs.gda.pl/title,Notacje_filmowe,pid,389.html.

40. Ośrodek «Brama Grodzka — Teatr NN» [електронний ресурс]. — Режим доступу : www.leksykon.teatrnn.pl.
41. Ośrodek «Pamięć i Przyszłość» [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.pamieciprzyszlosc.pl/pl/projekt-islandia.
42. Ośrodek KARTA [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.karta.org.pl/.
43. Ośrodek «Pamięć i Przyszłość» [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.pamieciprzyszlosc.pl/.
44. Państwowe Muzeum Auschwitz—Birkenau [електронний ресурс]. — Режим доступу : www.auschwitz.org.pl.
45. *Pietrasiewicz T.* Manifest historii mówionej / Pietrasiewicz T. — Lublin, 2013 [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://teatrnn.pl/historiamowiona/node/148.
46. Polskie Towarzystwo Historii Mówionej [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://pthm.pl/publikacje/.
47. Praga Gada [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.pragagada.pl/index.php.
48. Program edukacyjny «Świadkowie Historii» [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://swiadkowiehistorii.pl/siec.php.
49. Stowarzyszenie «Arteria» [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://art-eria.pl/projekty/28/zobacz.html.
50. Stowarzyszenie «Chwaliszewo» [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.chwaliszewo.com.pl/index.php?page=statut.
51. Stowarzyszenie «Dzieci Holocaustu» [електронний ресурс]. — Режим доступу : www.ceo.org.pl.
52. Stowarzyszenie «Podgorzhe» [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://podgorze.pl/stowarzyszenie/.
53. Świadkowie Historii [електронний ресурс]. — Режим доступу : www.swiadkowiehistorii.pl.
54. The Oral History Centre at the University of Winnipeg [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://oralhistorycentre.ca/projects/histories-oral-historians.
55. Wrocławski Rocznik Historii Mówionej [електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.pamieciprzyszlosc.pl/pl/wroclawski-rocznik-historii-mowionej.
56. Żydowski Instytut Historyczny [електронний ресурс]. — Режим доступу : www.jewishinstitute.org.pl.

Маґдалена Ляхович, Аґнєшка Смольчинська

УСНА ІСТОРІЯ — МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕНЬ У СУЧАСНІЙ ПОЛЬСЬКІЙ ПЕРСПЕКТИВІ ТА ЇЇ ПРАКТИКА

Переклад з польської Андрія Павлишина

Пропонований текст — це ескіз розвитку методу усної історії в Польщі з другої половини XX ст. до першого десятиліття XXI ст. У двох частинах розглянуто питання методології та реалізації методу усної історії на практиці. Перша частина присвячена роз'ясненню відмінностей між американським та європейським методологічними дискурсами, а також описові польського методологічного підходу і наукових дискусій на полі усної історії (oral history) у Польщі. Друга частина — це опис використання методу усної історії в документальних та освітніх проектах, здійснених у першому десятилітті XXI ст. в Польщі.

Ключові слова: Польща, усна історія, oral history, XXI ст., свідок історії, інформатор.

Магдалена Ляхович, Агнешка Смольчинська

УСТНАЯ ИСТОРИЯ — МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛЬСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ И ЕЕ ПРАКТИКА

Перевод с польского Андрея Павлишина

Это обзорная статья о развитии метода устной истории (oral history) в Польше во второй половине XX — первом десятилетии XXI века. В двух частях рассмотрены вопросы методологии и реализации метода устной истории на практике. Первая часть посвящена разъяснению различий между американским и европейским методологическими дискурсами, а также описанию польского методологического подхода и научных дискуссий вокруг устной истории в Польше. Вторая часть — это описание использования метода устной истории в документальных и образовательных проектах, осуществленных в первом десятилетии XXI в. в Польше.

Ключевые слова: Польша, устная история, oral history, XXI в., свидетель истории, информатор.

ВІЗУАЛЬНИЙ МЕТОД

Вікторія ДМИТРЮК,
Олександр ПРІГАРІН

ЕТНО/ФОТОГРАФІЯ В АНТРОПОЛОГІЧНИХ ПЕРСПЕКТИВАХ: МЕТОДИ ОПРАЦЮВАННЯ ПРИВАТНИХ ЗІБРАНЬ

Viktoria Dmytryuk, Oleksandr Prigarin

ETHNO/PHOTO IN ANTHROPOLOGICAL PROSPECTS: ON METHODS OF PROCESSING THE PRIVATE COLLECTIONS

We consider a wide range of opportunities of versification «ethno / photos» as an admission, creation, detection and processing of visual information from the perspective of ethnic specification, methods of processing that source. The questions of methodology in the conditions of use of massive corps sources, as well as their use as a field of knowledge tools (structured interview) are clarified.

Keywords: ethno/photo, visual sources, family photo albums, a procedure of processing family albums.

Дослідження історії крізь призму родинної пам'яті останнім часом все частіше допускає використання візуальних джерел. До таких масових документальних свідчень минулого належать фотографії та їх приватні зібрання (альбоми). Їх поширеність з кінця XIX ст. має особливу евристичну цінність: з одного боку вони пронизують людське повсякдення та визначні події, а з іншого — стають доступними артефактами, що дають змогу розкривати особливості побуту до деталей. Сучасний етнолог може активно їх використовувати, знаходити у матеріалах ЗМІ, на електронних ресурсах (сайти, соціальні мережі, електронні щоденники, блоги), у приватних архівах (як друкованих, так і електронних сімейних альбомах), книгах, наукових архівах (зібрані спеціально для вивчення певної теми колекції фотографій) [5, с. 75—76]. Аналіз таких матеріалів, як дослідницький напрям, розвивається в межах різних наук — від мистецтвознавства до інформатики [14, с. 9]. Впевнені, що формується й «етно/фотографія» — дослідницький метод створення, виявлення та обробки візуальних даних, які удосконалюють наукові знання про особливості певної культури та прояви окремої традиції у конкретному середовищі. Синкретизм цього напрямку пов'язаний з недиференціюванням аматорського та професійного фото етнографічного жанру, фотовізій та спонтанних скупчень родинних фотоальбомів, методичних та джерелознавчих аспектів їх залучення до наукових проектів. Фахові рефлексії щодо розмежування понять, які поки що інтуїтивно привласнює антропологія, ще попереду. Ми спробуємо подати свої роздуми, спираючись на майже 20-річний досвід нашого регіонального центру. Одразу вкажемо, що фотоматеріали для етнології мають не лише ілюстративну функцію (функція супроводження тексту), але й несуть важливі гносеологічні ознаки, що удосконалюють пізнавальні процедури та трансформують їх звичні схеми. Свідомо обмежимося лише «привласнюючими» формами — фіксацією приватних фотозібрань, яка системно проводиться в Одеській області починаючи з 1999 р. у середовищі українців, росіян, болгар, греків, гагаузів, молдаван, поляків (як у місцях компактного мешкання, так і в містах).

Близькі нам соціологи більш активно почали використовувати фотографію як інструмент та документ у дослідженнях. У цьому контексті зазначалося, що для науковців-гуманітаріїв фотографія цікава в трьох аспектах: як об'єкт для аналізу, як матеріал та як інструмент для збору інформації [8, с. 77]. Погоджуючись з подібними думками, вкажемо, що евристичний потенціал

фотокартки перебуває одразу у двох вимірах: що та коли на ній зображено (одиниці первинного фактографічного вектора), а також відображення контекстів на момент зйомки та розповіді (структура даних у функціях) [10, с. 438—444]. Аналіз феномену фотографії та його ролі в житті модерної особи став уже класичною темою та суспільним досліджуваним полем для цілого ряду наук: соціальної антропології, етнографії, історичної антропології, мистецтвознавства, фольклористики, теорії культури та інших. Слід зазначити, що у сучасних публікаціях, присвячених дослідженню різних зображень, немає чіткого викладення процедур аналізу візуальних матеріалів, в тому числі фотографій. Деякі науковці зауважують, що автори досліджень у загальних рисах звітують про те, які візуальні матеріали і з якою метою вони використовували, проте методичному аспекту свого дослідження вони відводять вкрай мало місця [14, с. 10], а методологи роблять особливий наголос на теоретичних підходах до інтерпретації зображень, уникаючи деталізованого викладу технік і алгоритмів аналізу [16]. Ми теж вважаємо слабкою стороною аналізу фотографії як різновиду візуального документа відсутність структурованого викладу прийомів аналізу та логіки його перебігу з прив'язкою до теоретико-методологічних засад дослідження візуального в цілому [14, с. 10].

В цьому контексті, вочевидь, є два потенційних напрями. Перший — фіксація вже існуючої в середовищі культури, фотоспадщини, другий — дослідження особливостей створення та самих практик фотографування як побутового явища в етнічних культурах. Досліджуючи картки з сімейних архівів, зіштовхнулись з тим, що специфіка матеріалу не дає змоги обмежитися використанням якого-небудь одного підходу, тому при виборі методів спиралися на сучасні тенденції у розвитку гуманітаристики: системність, антропологізацію та міждисциплінарність. Слід вказати, що цей емпіричний матеріал значно удосконалював перспективи традиційних методів культурної антропології. Так, фотокартки та їхні масиви «відпрацьовували» на користь порівняльно-історичного аналізу шляхом документальної точності під час ретроспективних реконструкцій (діахроний варіант) та прямих етнокультурних аналогій (синхронний). Використання традиційної вербальної дескрипції значно посилюється візуальними даними, що дає змогу встановити чіткі параметри явища (атрибуція) та покращити розкриття його сутності (інтерпретаційна складова). Як «прив'язати» певне явище до хронологічно-просторового середовища XX ст., так і виявити його функціональний сенс, без фотографічного корпусу, стає все важче. Паралельно накопичувалися матеріали про спільне та особливе в практиці фотографування представників різних етносів, з'ясовувались причини цієї єдності та різноманіття, уточнювалась генеза та поширення окремих явищ матеріальної, духовної та соціальної культури.

Для упорядкування зібраного фактографічного матеріалу (а це понад 10 тисяч одиниць), побудови на його основі реальних і конкретних моделей традиційно-побутової культури за схожістю і однаковістю ознак та рис, використовувались такі процедури типологічного аналізу, як класифікація, типологізація і періодизація. Класифікування проводилось за різними ознаками: формою зберігання (друкована, електронний носій), характером зображення (портретні знімки: індивідуальні, парні, колективні; знимки предметів матеріальної культури: начиння, будівлі, знаряддя праці; пейзажі, значущі ландшафтні об'єкти; знимки повсякденності і святкових, обрядових дій). Одним із чинників типологізації було обрано місце проживання (місто чи село), другим — місце розташування (сімейний альбом, в рамці на стіні або шухляді, стопками в коробках, папках або пакетах, на пам'ятниках, на електронних носіях тощо). Також за жанрами сімейні фотоальбоми можна розділити на загальні, дитячі, шкільні, дембельскі (присвячені службі в армії), весільні альбоми та інші. Весь період було умовно поділено на три етапи: традиційний, радянський, сучасний. Аналіз змісту джерел зумовив використання методів формалізації — розподіл кожного документа на окремі складові елементи і генералізації — підрахунку кількості однорідних документів. Сімейний альбом виступав як окремий документ, фотографії з якого розглядалися як самостійні елементи.

Не менш продуктивним виявилися «нарративний», кількісний та структурно-функціональний форми аналізу. Тут вдалим прикладом є дослідження Ольги Бойцової [2]. Слідом за нею, ми розглядали фотографію як своєрідний документ, створений у певній соціальній реальності, що розповідає про неї. Такий «текст» вимагає подвійного прочитання: по-перше, систем структурних значень у знаках і символах, по-друге — значущостей власне ситуації фотографування [8, с. 78]. Адже антрополога цікавлять не тільки фотографії події, але і самі події фотографування [7, с. 171—178].

Якісний аналіз, називають ще традиційним (класичним). Цей спосіб має на увазі все різноманіття розумових операцій, пов'язаних зі сприйняттям та інтерпретацією змісту документа. Такий метод засновано на інтуїтивному розумінні, аналізі та узагальненні змісту документів, а також на логічному обґрунтуванні висновків [13, с. 205]. Кількісний аналіз (контент-аналіз) або формалізований аналіз документів — це переклад в кількісні показники масової інформації з подальшою статистичною обробкою і змістовною інтерпретацією виявлених числових закономірностей. Кількісна обробка значного масиву інформації обумовила застосування вибіркового методу, що дав змогу з генеральної сукупності обрати частину елементів та сформувати вибірку і результати обробки вибіркових даних поширити на всю генеральну сукупність. За допомогою компаративного та контент-аналізу з'явилась можливість встановити специфіку світоглядних орієнтирів та виявити їх прояв у фотокартках, відтворити стадіальні та етнокультурні особливості останніх [10, с. 438—444]. Так, наприклад, поховальні сюжети фіксуються серед балканських спільнот нашого регіону раніше та інтенсивніше, ніж серед українських, російських та німецьких, а звичай фотографуватися серед літніх людей довше протримався в старообрядницькому середовищі [10, с. 438— 444]. Також були виявлені приклади самобутності деяких форм весільної обрядовості болгар центру Одеської області, які відсутні у болгар півдня [3; 4].

Під час семіотичного аналізу фотографій увага дослідника звертається на системи знаків, які мають культурне навантаження. Як відомо, ще Ролан Барт розмежовував денотацію та конотацію як видимі та закодовані знаки у візуальному повідомленні [1, с. 206]. Наприклад, знимки першотравневих та листопадових радянських демонстрацій та мітингів мають різні денотації мають різні денотації, однак конотація спільна — вираження соціально схвалюваних ролей, зображення людей, які «наполегливою і посиленою працею» прагнуть досягти соціалізму і процвітання. Отже, конотативний код є закріпленим у конкретному суспільстві, у визначений період часу. Як іконічний образ будь-яка фотографія вимагає інтерпретуючого тексту, усні розповіді складають різновид сімейної фольклорної прози [11, с. 178]. У своєму дослідженні застосовували запропоновану візуальними антропологами методику аналізу зображення та відповідного йому тексту, яка включає: дескрипцію (технічні характеристики та опис сюжету знімка), реконструкцію (аналіз значень текстових і образотворчих матеріалів, реконструкція культурного контексту) і соціокультурну інтерпретацію (формулювання символічного і смислового змісту тлумачень зображення), а також інтерпретативний аналіз зображення (за Панофські та Р. Ван Стратеном) [16, с. 153], який дає змогу виділити наступні фази: преіконографічна (доіконографічна) характеристика, іконографічний опис, іконографічна інтерпретація. Очевидно, що семіотичний підхід в нашому випадку був корисним для порівняння цінностей різних груп, їх культурних кодів.

Залучення в дослідженні значної кількості первинних джерел обумовлює використання принципів та методів джерелознавства. Фотографія виявляє властивості масових, формулярних документів візуального формату. Для дослідження нашої дослідницької бази (яка вже мало керована індивідуальними зусиллями), було вирішено застосовувати специфічно джерелознавчі методи виявлення, відбору, класифікації і формування комплексів, встановлення часу й місця походження, спонукальних моментів створення, текстологічного та герменевтичного вивчення, виявлення їхньої об'єктивної цінності для певного конкретного дослідження. Необхідність джерелознавчого аналізу фотографії пов'язана з проблемою автентичності фотообразу, співвідношення реальності та копії.

Власне корпоративні методики щодо етнології продемонстровані через комплексний підхід до предмета дослідження, використання джерел і даних, одержаних із суміжних дисциплін. Як вже зазначалося, етнологія (антропологія) поки що залишається осторонь цілого комплексу питань, хоча розробка деяких аспектів створення та функціонування фотокарток вочевидь свідчить про потребу усвідомлювати нове коло гносеологічних прийомів цієї науки» [10, с. 438—444]. «Різноманіття теоретично-методичних принципів відносно фотографії в етнографії можна звести до трьох основних: роль фотографії в народних культурах, особливі моменти та соціальне середовище, які стимулювали окремі композиційно-жанрові варіанти (онтологічні властивості фотореальності); значення фотографії як специфічного типу історично-етнографічного джерела візуального різновиду, його евристичний потенціал та можливості верифікації подібної структури даних (відповідності матеріалу для аналізу — епістемологічні якості фотографії); фотографія як прийом дослідниць-

ких стратегій в межах польового методу — тип джерел, що збирає та які створює вчений (інструментальність гносеологічного прийому)» [10, с. 438—444].

По справжньому інноваційним став сумісний перегляд сімейних фотоальбомів та розробка методики опрацювання цього джерела. Слідом за Віктором Круткіним, вважаємо, що сімейний альбом — це неодмінний атрибут нинішньої сім'ї, приклад особливого роду масової культури з характерними ознаками фольклорної дійсності [7, с. 176], один із символів фамільної єдності історії та роду [11, с. 174]. Для більшості сімей альбом і фотографії — найшанованіша реліквія [11, с. 175]. Для етнографів це джерело для осмислення обрядових комплексів та повсякденного сімейного укладу, родинно-локальних зв'язків, взаємин сім'ї та індивіда, суспільства і сім'ї та ряду інших проблем в культурах різного типу в ракурсі етнічної специфікації. Збір інформації та робота з фотографіями із сімейних альбомів повинні здійснюватися за чіткою методикою. Спочатку заповнюється анкета, яка містить такі запитання:

1. Який спосіб зберігання сімейних фотографій у вашій родині Ви використовуєте (фотоальбоми, папки, на стінах, в фоторамках, в цифровому форматі і т. д.)?

2. Приблизна кількість фотографій? Кількість альбомів?

3. Де ще зберігаються фотографії у Вашому будинку (на стінах, на комоді, в книгах)? Що пов'язано з такими фотографіями?

4. Як часто поповнюються альбоми? Хто у Вашій родині заснував (завів) фотоальбоми, а хто зараз поповнює?

5. Які найбільш ранні фотографії та спогади з ними пов'язані?

6. Чи робите Ви написи або позначки на зворотній стороні (паспарту) фотографій чи безпосередньо в альбомі?

7. Які важливі етапи життя вашої родини відображені на сімейних фотографіях? Які сюжети для Вас обов'язково підлягають фотографуванню?

8. Як часто Ви розглядаєте фотографії та демонструєте їх іншим людям? У яких випадках це відбувається?

9. Як ви ставитеся до цифрової фотографії і який відсоток ваших фотографій зберігається тільки в цифровому форматі?

На кожен сімейний фотоальбом оформляється власний паспорт, який містить таку інформацію: біографічні дані власника альбому, кількість фотографій, хронологія та опис фотографій в хронологічному порядку. З кожного альбому необхідно вибрати найбільш характерні або старі знімки для сканування або фотографування. Ці знімки потрібно пронумерувати-зашифрувати в довільному порядку. Потім описати кожен з них. Ім'я електронного файлу повинно відповідати прозорому коду (наприклад, Балта_Кольцов 01_02, де позначено: місце, сім'я, порядок і час сканування). Заповнюючи опис, необхідно дізнатися про кожну фотографію якомога більше — хто і коли знятий, чому, де і т. п. На звороті фотографії можуть міститися всілякі позначки і написи з різною інформацією.

Окрім власне перегляду, можна з'ясувати безліч тематичних блоків та питань — це стає надійним варіантом антропологічного інтерв'ю. Діалоги за допомогою сімейних альбомів виявляються структурованими типами опитування, в яких розташування фотокарток (як правило — хронологічне з невеликими відхиленнями) спонукає респондента на детальну розповідь та коментарі. Оскільки подібна співбесіда за характером наближається до біографічного інтерв'ювання, її можна вважати одним з різновидів такого опитування [10, с. 438—444], адже колекція сімейних фотографій — сімейний капітал, найважливіше джерело для біографії — «листи життя» [9]. Через це діє не лише добре відомий в етнології принцип «шлях вслід за полем», але й певна апробація представниками власного поля результатів (метод експертних оцінок) [10, с. 438—444].

Зібраний емпіричний матеріал вдало вписується до актуального «постколоніального письма», яке декларує самоцінність культур, поліфонію сенсів та їхніх проявів, та до «інтерпретаційної антропології» К. Гірца [15, с. 45]. Аналіз сімейних фотоальбомів дає змогу виявити образотворчі канони сімейної фотографії, адже одна з її функцій, зафіксувати те, що є головним в образі ідеальної родини: згуртованість та благополуччя [11, с. 178]. Отже, сімейна фотографія, яка використовувалася як джерело антропологічних знань, дуже швидко перетворюється у складний комплекс, в якому, крім безпосереднього евристичного потенціалу, простежуються новітні прийоми. Серед них: кількісний аналіз сімейних фотоальбомів певної культури або регіону, за умов застосування масових корпусів, ми можемо дізнатися, яким чином культура самопрезентує себе через фотографію, які практики є поши-

реними, а які забороненими [4], а також польовий інструмент пізнання (структуроване інтерв'ю).

1. *Барт Р.* Фотографическое сообщение / Ролан Барт // Система моды: Статьи по семиотике культуры / пер. с фр. С.Н. Зенкина. — Москва : Изд-во имени Сабашниковых, 2003. — С. 205—211.
2. *Бойцова О.* Любительские фото: визуальная культура повседневности / Ольга Бойцова. — Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. — 266 с.
3. *Дмитрюк В.В.* Весільна фотографія як етнографічне джерело: на прикладі сімейних фотоальбомів мешканців Одеської області / Вікторія Дмитрюк // Вісник Харківського університету імені В.Н. Каразіна, серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки». — 2014. — № 1119. — Вип. 18 — С. 79—87.
4. *Дмитрюк В.В.* Трансформация на семейната обредност на българите от Катаржино (Червонознаменка) според примера на семейни снимки / В.В. Дмитрюк // Българска етнология. — 2014. — № 2. — С. 215—229.
5. *Дягилева Н.С.* Методологические основы применения визуального метода в социологических исследованиях / Н.С. Дягилева, Л.А. Журавлева // Вестник Челябинского государственного университета. — 2012. — № 4 (258). Философия. Социология. Культурология. — Вып. 23. — С. 75—79.
6. *Ковальченко И.Д.* Методы исторического исследования / И.Д. Ковальченко. — Москва : Наука, 1987. — 440 с.
7. *Круткин В.Л.* Антропологический смысл фотографий семейного альбома / В.Л. Круткин // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2005. — Т. 8. — № 1. — С. 171—178.
8. *Малес Л.В.* Образний ряд усної історії. Феномен фотографії / Л. Малес // Схід — Захід. — 2008. — Вип. 11/12: Спеціальне видання: Усна історія в сучасних соціально-гуманітарних студіях: теорія і практика досліджень. — С. 77—82.
9. *Петровская Е.* Фото(био)графия: к постановке проблемы / Е. Петровская // Авто-био-графии. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии / под ред. В.А. Подороги. — № 1. — Москва : Логос, 2001. — С. 296—304.
10. *Прігарін О.* Фотографія в культурі: етнографічні аспекти феномену / О. Прігарін // Наука і освіта: крок у майбутнє. Матеріали VI Міжнародної наукової конференції «Кайндлівські читання», присвяченої 145-річчю від дня народження Р.Ф. Кайндля. Чернівці, 29 квітня 2011 р. — Чернівці ; Вижниця : Черемош, 2011. — С. 438—444.
11. *Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История / И.А. Разумова. — Москва : Индрик, 2001. — 376 с.
12. *Чудовська-Кандиба І.* Візуальне у дослідженнях культури / Ірина Чудовська-Кандиба // Якісні дослідження в соціологічних практиках: навчальний посібник / за ред. Н. Костенко, Л. Скокової. — Київ : Інститут соціології НАН України, 2009. — С. 96—119.
13. *Яковлева Н.Ф.* Социологическое исследование: учеб. пособие (2-е изд.) / Н.Ф. Яковлева. — Москва : Флинта, 2014. — 250 с.
14. *Яковлєв М.В.* Техніки та алгоритми аналізу візуального матеріалу: розмежування якісних і кількісних підходів / М.В. Яковлєв // Наукові записки НаУКМА. — Т. 122: Соціологічні науки. — Київ : Києво-Могилянська академія, 2011. — С. 9—13.
15. *Geertz C.* The Interpretation of Cultures / C. Geertz — New York : Rasic Book, 1973. — 470 p.
16. *Elkins J.* Visual studies: a skeptical introduction / J. Elkins. — Routledge, 2003. — 230 p.

Вікторія Дмитрюк, Олександр Прігарін

ЕТНО/ФОТОГРАФІЯ В АНТРОПОЛОГІЧНИХ ПЕРСПЕКТИВАХ: МЕТОДИ ОПРАЦЮВАННЯ ПРИВАТНИХ ЗІБРАНЬ

Розглядається широкий діапазон версифікаційних можливостей «етно/фотографії» як дослідницького прийому створення, виявлення та обробки візуальних даних в ракурсі етнічної специфікації методики опрацювання цього джерела. З'ясовуються питання методології за умов застосування масових корпусів подібних джерел, а також їх використання як польового інструмента пізнання (структуроване інтерв'ю).

Ключові слова: етно/фотографія, візуальні джерела, сімейні фотоальбоми, методика опрацювання сімейних альбомів.

Виктория Дмитрюк, Александр Пригарин

ЭТНО/ФОТОГРАФИЯ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСПЕКТИВАХ: О МЕТОДАХ ОБРАБОТКИ ЧАСТНЫХ КОЛЛЕКЦИЙ

Рассматривается широкий диапазон версификационных возможностей «этно/фотографии» как исследовательского приёма создания, выявления и обработки визуальных данных в ракурсе этнической спецификации, методики обработки этого источника. Выясняются вопросы методологии в условиях применения массовых корпусов подобных источников, а также их использования в качестве полевого инструмента познания (структурированное интервью).

Ключевые слова: этно/фотография, визуальные источники, семейные фотоальбомы, методика обработки семейных альбомов.

КІЛЬКІСНІ МЕТОДИ

Данило СУДИН

ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ВИВЧЕННЯ ПОВСЯКДЕННОСТІ З ДОПОМОГОЮ КІЛЬКІСНИХ МЕТОДІВ

Danylo Sudyn

HEURISTIC POTENTIAL OF STUDY OF EVERYDAY LIFE WITH THE HELP OF QUANTITATIVE METHODS

Article offers analysis of possibility of use of quantitative methods in the study of everyday life. First of all, it shows that the everyday life has been object of interdisciplinary research since emergence of scientific interest in this subject. Also article offers new view on exchange of research methods between sociology and anthropology. Though it is widely known, that sociologists started to use qualitative methods under the influence of anthropology, almost no attention is paid to study the reverse process — borrowing quantitative methods by anthropologists. This article contains examples of anthropological researches, which were conducted with quantitative methods. The main part of the article shows an example of successful use of quantitative methods in the study of everyday life — study of housework in Ukraine. European Social Survey database is used for this purpose (5th round — 2010). Author has obtained results that confirm important differences between wives and husbands in the amount of domestic work, which is done by them. Also article offers analysis of factors that influence these differences. Author argues that resulting patterns could be detected only by quantitative methods. Qualitative methods are insensitive to situations, when respondents are unaware of the causes of their certain actions or practices, or when they don't want to articulate reasons of their behavior to researcher. However, the article also demonstrates the limitations of quantitative methods and stresses the importance of qualitative methods, which must complement them.

Keywords: everyday life, anthropology, quantitative methods.

Повсякденність є об'єктом дослідження низки соціогуманітарних наук — історії, антропології, соціології. Важливим аспектом вивчення повсякденності в цих трьох науках є *міждисциплінарність*, тобто активне використання методологічних та теоретичних напрацювань суміжних наук. Проте у всіх трьох дисциплінах спостерігається *методична* єдність у вивченнях щоденного життя — використання виключно якісних методів досліджень. Метою пропонованої статті є обговорення можливості використання *кількісних* методів у вивченні повсякденності. Відповідно, це передбачає виконання таких завдань. По-перше, в статті буде показано, що повсякденність була об'єктом міждисциплінарних досліджень від появи наукового інтересу до цієї тематики. По-друге, стаття запропонує новий погляд на «кругообіг» методів наукових досліджень між соціологією та антропологією. Загальновідомим є твердження про те, що якісні методи почали використовуватися в соціології під впливом антропологів. Проте майже не приділяється уваги вивчення зворотного процесу — запозиченням кількісних методик антропологами. По-третє, в статті буде продемонстровано можливість успішного використання кількісних методів у вивченні повсякденності на прикладі хатньої роботи.

1. Міждисциплінарний характер вивчення повсякденності в соціогуманітарних науках. Статус об'єкта наукових досліджень повсякденність отримувала доволі повільно та з різною швидкістю в різних соціогуманітарних науках. Зокрема, в історії поворот до повсякденності відбувся в 1960—1970-х рр. — у форматі історії знизу та мікроісторії [9; 21]. І вже тоді він супроводжувався запозиченнями з антропології — як в теоретичному, так і методологічному вимірах. Адже антропологія зосереджувала увагу на повсякденності від початку свого існування як науки[1]. Втім, причина цього криється в особливостях становлення самої антропології. Вона виникає в XIX ст. [4, с. 12—38], причому спершу у формі етнографії, метою якої було збереження народної культури — обрядів, фольклору та знання про побутове життя. Інтерес до цих елементів соціальної реальності загострився через виникнення в Центральній та Східній Європі націоналізмів, які вимагали для своїх націй політичної незалежності. Для цих суспільних рухів важливим було ствердити

[1] Соціологічне вивчення повсякденності важко відокремити на початках від антропологічного, про що йтиметься трохи згодом.

існування окремих націй, що можна було зробити з допомогою етнографічного матеріалу. Узагальнюючи, М. Ґрох вказав, що початок всіх центральноєвропейських націоналізмів характеризується фазою «А», коли «розгортаються дослідження у сфері етнографії, філології, літератури, історії» [6, с. 222]. Причина такої важливості етнографії крилася в поширеності поділу на історичні та неісторичні народи. Якщо перші могли легітимізувати своє існування з допомогою письмових першоджерел, то останні часто були позбавлені такого привілею. Саме через це розвинулася теорія, яка доводила, що в фольклорі зберігається історичне знання народу, але в усній та метафоричній формі [19, с. 18—24]. Відтак, на початках антропологія розглядалася як частина історії. Розвиток антропології в західноєвропейських країнах привів до схожого результату, хоч ми можемо припустити, що мав іншу причину — колоніалізм: оскільки колонізовані народи часто не мали власної писемної історії, то антропологія була способом її реконструкції [16, с. 8—13]. Фактично, в цьому випадку вона виступала засобом репрезентації колонізованих, які самі за себе не могли говорити[2], але також і засобом їх колонізації, тобто представлення як таких, що потребують «опіки» у формі колонізації. Проте в обох випадках йшлося про ідентичне сприйняття антропології в системі наук — як розділу історії, який оперує фольклорними джерелами[3], а не письмовими.

Зміни в сприйнятті фольклору відбулися в кін. XIX — поч. XX ст. В цьому контексті ключовими були ідеї функціоналізму, згідно з якими фольклор та народна культура не є «спотвореним» історичним джерелом, а автономною частиною соціальної реальності, яка виконує важливі соціальні функції. Найбільш яскраво це протистояння видно у дискусії довкола дифузіонізму [4, с. 36—37]. Дифузіоністи вважали, що поява ідентичних чи подібних явищ в різних культурах можна пояснювати лише запозиченнями. Відтак, завдання антропології — шукати історичних коренів тих чи інших соціальних чи культурних явищ. Натомість функціоналісти дотримувалися іншого погляду: подібні соціокультурні явища виникають через подібність викликів, які поставали перед різними суспільствами [16, с. 63—66]. Фактично, з цього моменту можна говорити про існування антропології як окремої науки. Зокрема, Р. Дельєж виводить початки антропології від функціоналізму [4, с. 39—40].

Ця дискусія засвідчує важливу річ: антропологія, яка на початках була радше частиною історичної науки, зацікавилася повсякденням, яким не цікавилася «материнська» наука. Після відокремлення антропології історія не приділяла значної уваги повсякденню аж до 1960-х рр., хоча початки такого інтересу можна знайти вже в працях представників «школи «Анналів» — М. Блока, Л. Февра та Ф. Броделя. Втім, що цікаво, вони також звертаються в своїх дослідженнях до антропології, коли говорять про вивчення повсякденності [5, с. 44—48].

В цьому контексті необхідно згадати про розділення між соціологією та антропологією. На поч. XX ст. воно було доволі проблематичним. Наприклад, Е. Дюркгайм та М. Мосс вважаються засновниками французької антропології [4, с. 39—40; 29, s. 81], хоча перший з них є класиком соціології, а творчість другого також вивчають в контексті історії французької соціологічної школи [3; 28, s. 442—445; 29]. Така ж ситуація з антропологами Б. Маліновським та А. Редкліф-Брауном, яких соціологи зараховують до попередників структурного функціоналізму [30, p. 16—20]. Взагалі, навіть в сер. XX ст. домінував погляд, що антропологія вивчає суспільства, що не знають письма, а соціологія — розвинуті індустріальні суспільства [27, s. 315—316]. Проте інтерес соціологів до повсякденного життя з'являється в 1920—1930-х рр. під значним впливом антропології. Цей аспект взаємодії соціології та антропології доцільно говорити в контексті «обміну» обох дисциплін методами досліджень.

2. «Обмін» методами між соціологією та антропологією. Інтерес соціологів до повсякденності супроводжувався активним залученням напрацювань антропологів. Перш за все, варто зазначити дослідження Чиказької школи, які, хоч і опирали-

[2] Представлення колонізованих як «німих», які не можуть самі себе репрезентувати, а тому потребують колонізатора, який може бути виразником їхньої ідентичності, є типовим для символічних практик колоніалізму [18; 17].

[3] Межа проходила не за критерієм «усне-письмове», але «ненадійне-надійне». В першому випадку антропологія оперувала б усними свідченнями очевидців, тобто наближалась до усної історії. Натомість йшлося про надійні письмові джерела та спотворені усними переказами відомості про реальні історичні події.

ся на філософію прагматизму, в плані методології мали багато запозичень з антропології. Зокрема, в Університеті Чикаґо лекції читав А. Редкліф-Браун [13, с. 334—342], а запровадження якісних методів в соціології пов'язують з роботами антрополога В.Л. Уорнера [14, с. 620, 653], який був учнем А. Редкліф-Брауна [13, с. 340]. Близькими до його робіт є дослідження Р.С. Лінда та Г.М. Лінд, які отримали назву «*Middletown studies*»[4]. По-друге, значний вплив на становлення мікро-соціології мали роботи І. Ґофмана, який за освітою також був антропологом і надихався роботами В. Уорнера та А. Редкліф-Брауна. Отже, соціологічне вивчення повсякденності формувалося під впливом антропологічних методів[5]. Звісно, соціологи також розробляли власні методи. Класичним прикладом може слугувати робота «Безробітні Марієнталю» (1933) [25] П. Лазарсфельда, М. Ягоди та Г. Цайзеля. І хоча використані в ній методи в більшості своїй відповідають набору, розробленому Чиказькою школою (інтерв'ю, спостереження), деякі новинки вказують на особливий шлях соціології. Саме в цьому дослідженні вперше в західній соціології було здійснено вивчення бюджетів часу, причому в кількісному форматі [24, s. 13—14]. В 1940—1950-х рр. в соціології відбувається значний поворот до квантифікації[6].

Причин цьому було декілька. По-перше, до 1930-х рр. статистика не оформилася в самостійну завершену науку[7]. По-друге, в соціологію кількісні методи проникають частково завдяки тісній співпраці з психологією [25, s. 50—62], яка розпочала процес математизації на століття раніше [7, с. 10—64]. По-третє, запровадження кількісних методів в соціології супроводжувалося загальним потягом до квантифікації — варто лише згадати історичні дослідження Ф. Броделя чи його учня П. Шоню, які опиралися на багатий кількісний матеріал. Відповідно, потяг до квантифікації в антропології формувався як самостійно, так і під впливом соціології. Прикладом першого можуть слугувати ідеї К. Леві-Строса, який пропонував вивчати міфи з допомогою кількісних методів [10, с. 208—209], адже саме в такий спосіб можна виявити певні закономірності наративів. Втім, були і антропологічні дослідження, які більше опиралися на соціологічну «квантофренію». Як приклад можна навести дослідження північноамериканських індіанців, проведене А.Л. Кребером в 1930—1940-х рр. [26]. В цьому дослідженні було використано анкетування — для виявлення поширеності різних варіантів міфу серед племен Тихоокеанського узбережжя США. В цьому дослідженні А.Л. Кребер також шукав і залежності — між типом довколишнього середовища, в якому проживало плем'я, та варіантами тих чи інших міфів. Іншим прикладом використання кількісних методів в дослідженнях повсякденності можуть слугувати роботи П. Бурдьє «Нарис теорії практики» [23] та «Розрізнення. Критика соціальної здатності судження» [22]. В обох випадках використання кількісних методів було виправданим. Досліджуючи кабілів, П. Бурдьє виявив, що матримоніальні правила, які презентувалися кабілами як норма, є малопоширеними: лише 5—10% шлюбів укладаються згідно з ними. Так само в «Розрізненні» він проаналізував різноманітні культурні та соціальні практики з використанням кількісних методів, щоб показати, наскільки ті чи інші практики поширені в тих чи інших соціальних верствах.

Проте в цьому випадку спостерігається доволі дивна ситуація. Попри те, що в 1930—1950-х рр. соціологія успішно інкорпорувала антропологічні методи, антропологія не поспішає використовувати кількісні методи в своїх дослідженнях. Тобто наразі цю ситуацію найкраще можна описати поняттям «односторонній рух». Втім, це аж ніяк не йде на користь антропології, адже в такий спосіб за межами досліджень залишається багато цікавого та важливого матеріалу.

[4] Цією назвою окреслюють дві роботи Р.С. Лінда та Г.М. Лінд — «Middletown: A Study in Modern American Culture» (1929) та «Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts» (1937).

[5] Важливо розуміти, що імпульс до вивчення повсякденності в соціології був закладений ще від її початків. В цьому контексті знаковими є роботи М. Вебера, який наголошував на необхідності розуміння в соціологічних дослідженнях. Але методичні засоби до реалізації цієї мети соціологія отримала саме з антропології.

[6] Цей поворот часто був зовсім невиправданим, коли в кількісних вимірах намагалися подати якісні дані. Саме через таке намагання квантифікувати соціальну реальність П. Сорокін в 1956 р. почав говорити про квантофренію.

[7] Аксіоматичне обґрунтування теорії імовірності відбулося в 1933 р. завдяки роботі О. Колмогорова. Проте навіть роботи 1940-х рр. засвідчують, що формування статистики як повноцінної математичної дисципліни на той час ще не завершилося [8; 12].

Таблиця 1

Результати коваріаційного аналізу

Джерело	SS (Тип III)	df	MS	F	Sig.
Скоригована модель	13550,971	5	2710,194	8,865	0,000
Константа	2473,994	1	2473,994	8,093	0,005
Вік	1577,901	1	1577,901	5,161	0,023
Кількість осіб в домогосподарстві	1614,409	1	1614,409	5,281	0,02 2
Сукупний сімейний дохід	955,947	1	955,947	3,127	0,078
Стать	4525,832	1	4525,832	14,804	0,000
Кількість год./тиж. на оплачуваній роботі	693,827	1	693,827	2,270	0,133
Помилка	168140,554	550	305,710		
Загальна	304998,000	556			
Скоригована загальна	181691,525	555			

R^2 = 0,075 (Adjusted R^2 = 0,066)

3. Дослідження хатньої роботи як приклад використання кількісних методів у вивченні повсякденності. Проілюструвати можливість використання кількісних методів у вивченні повсякденності найкраще дослідженнями хатньої роботи. Для цього було використано дані Європейського соціального дослідження (*European Social Survey*)[8]. Респондентам ставили задавали низку запитань про те, скільки часу вони особисто та їхні партнери витрачають в тиждень на хатню роботу. Під *хатньою роботою* розумілося таке: приготування їжі, прання, прибирання, догляд за одягом, покупки, ремонтування (майна), але не догляд за дітьми, літніми людьми/хворими і дозвілля.

Результати виявилися доволі несподіваними. По-перше, спостерігається чітка різниця в оцінках тривалості хатньої роботи чоловіками та жінками. Чоловіки вважають, що працюють по дому на 10,41 год. на тиждень менше, ніж їхні дружини. Натомість жінки вважають, що працюють на 18 год. більше, ніж їхні чоловіки. Тобто залежно від того, кого просили оцінити тривалість хатньої роботи, відповіді виходили різні. Різниця між оцінками становила 7,59 год. на тиждень[9]. В цьому випадку можна було б припустити, що ключовим фактором були *outliers*, тобто крайні значення, які суттєво зміщують середнє арифметичне (див. рис. 1). Відповідно, було здійснено тест порівняння медіан, оскільки останні є робастними щодо *outliers*. Проте і в цьому випадку різниця залишилася статистично значущою на рівні 0,001.

Іншим чинником, який спотворює дані, могли бути систематичні помилки репрезентативності, тобто ситуація, коли соціальні характеристики опитаних чоловіків та жінок суттєво відрізняються. Ми виокремили такі ключові характеристики, які могли б зміщувати результати, — вік, кількість осіб, що проживають в домогосподарстві та майновий стан сім'ї. Для перевірки гіпотези, чи ці фактори дійсно впливають на різницю між статями, нами було здійснено коваріаційний аналіз. В тестованій моделі стать виступала джерелом постійних ефектів (*fixed factors*), а перелічені вище змінні — як коваріати. За таких умов результати коваріаційного аналізу дадуть змогу побачити, чи є статистично значима різниця між середніми значеннями для чоловіків та жінок за умови рівних значень коваріат. Результати коваріаційного аналізу засвідчили, що відмінність в оцінках різниці часу, що витрачається на хатню роботу партнером та респондентом, зумовлена статтю, але також й іншими показниками (див. табл. 1). Отже, говорити про систематичні помилки репрезентативності в цьому випадку підстав немає.

Останнім показником, який дає змогу перевірити припущення про відсутність помилок репрезен-

[8] 5-й етап цього дослідження, який в Україні проходив в 2011 р. Опис вибірки можна прочитати в [2, с. 4—17]. В нашому аналізі було використано *зважену* базу даних (пост-стратифікаційне зважування з урахуванням дизайн-ефекту), причому з бази було відібрано лише одружених респондентів, а тому *n*=1102.

[9] Різниця була статистично значимою на рівні 0,001 (використано *t*-тест Стьюдента для незалежних вибірок, які отримані з однієї генеральної сукупності (тобто припускається рівність дисперсій), адже тест Лівена не дав підстав припускати, що дисперсії обох вибірок є різними: *df*=782, *t*=-5,644).

Таблиця 2

Результати t-тесту Стьюдента для однієї вибірки

Стать	Тестоване значення = 12,608					
	t	df	Sig. (2-стороння)	Різниця середніх	95% довірчий інтервал різниці середніх	
					Нижня межа	Верхня межа
Чоловіки	-2,180	351	0,030	-2,19626	-4,1780	-,2145
Жінки	6,035	431	0,000	5,39094	3,6351	7,1468

тативності, є оцінка респондентами кількості годин в тиждень, які витрачаються ними та їхніми партнерами (чоловіком та дружиною, відповідно) на *оплачувану* роботу. Якщо йдеться про помилки репрезентативності, то і в цьому випадку оцінки будуть відрізнятися для представників обох статей. Втім, результати такого порівняння є такими. Чоловіки вважають, що працюють на оплачуваній роботі на 5,26 год./тиж. *більше*, ніж їхні дружини, натомість жінки вважають, що працюють на 3,66 год./тиж. *менше*, ніж їхні чоловіки. Отже, різниця між оцінками становить всього 1,6 год./тиж. і не є статистично значимою[10]. Відтак, можемо стверджувати, що у випадку різниці в оцінці кількості годин, що витрачаються на хатню роботу, не йдеться про систематичні помилки *репрезентативності*. На нашу думку, основним джерелом відмінностей між оцінками чоловіків та жінок є систематичні помилки *реєстрації*[11]. Швидше за все, в цьому випадку йшлося про те, що чоловіки та жінки в різний спосіб оцінюють тривалість хатньої роботи, яку виконують вони особисто та їхні партнери. Але в цьому випадку хибні відповіді також є важливим дослідницьким результатом, адже дають змогу зрозуміти важливу особливість сприйняття хатньої роботи чоловіками та жінками[12]. Яскравим прикладом різниці в оцінці одних і тих же фактів соціального життя є результати перепису населення СРСР в 1970 р., згідно з якими кількість одружених жінок виявилася більшою, ніж кількість одружених чоловіків: 54,2 млн. і 53,0 млн. відповідно [15, с. 202]. Відмінність була зумовлена різним розумінням поняття «одружений/на» чоловіками та жінками. Аналогічна ситуація спостерігається і з хатньою роботою. Ми припускаємо, що цей вид роботи є значною мірою «непомітним», тобто таким, що погано усвідомлюється членами подружжя. Саме через це спостерігається ситуація, коли оцінки свого внеску та внеску партнера до хатньої роботи або недооцінюються, або переоцінюються, або одночасно відбувається обидва процеси.

Про такі зміщені оцінки свідчить реальна різниця між кількістю годин в тиждень, які витрачають жінки та чоловіки на хатню роботу. Об'єктивно жінки в середньому на 12,61 год./тиж. виконують хатньої роботи більше, ніж чоловіки, причому ця різниця є статистично значимою[13]. Тобто ми маємо об'єктивне значення різниці кількості годин в тиждень, що витрачаються респондентами та їхніми партнерами на хатню роботу. Наступним кроком аналізу є порівняння цієї об'єктивної різниці з суб'єктивними оцінками самих респондентів. Такий аналіз доцільно робити окремо для чоловіків та жінок, щоб побачити, чиї відповіді відрізняються від об'єктивної різниці. Проте результати *t*-тесту Стьюдента для однієї вибірки засвідчують, що обидві різниці є статистично значимими, тобто і чоловіки, і

[10] Результати тесту Лівена не дають підстави вважати, що обидві вибірки отримані з різних генеральних сукупностей, а тому t=-0,967, df=452. Відтак, імовірність помилки першого роду 0,334.

[11] Систематичні помилки репрезентативності — це відмінність вибіркової сукупності від генеральної сукупності за низкою важливих характеристик, а систематичні помилки реєстрації — це відмінність між реєстрованим значенням параметра та його істинним значенням. Останні виникають, перш за все, через недосконалість інструментарію [20, с. 201—205].

[12] Таке розуміння хибних відповідей відповідає сучасним уявленнями про результати кількісних опитувань, згідно з якими хибні відповіді не сприймають як помилку, яку слід мінімізувати в дослідженні, але як важливий результат, який потрібно інтерпретувати. Аналогічним є ставлення до *не-відповідей*, які сприймаються не як відсутність відповіді, а як особливий вид відповідей [11].

[13] Результати тесту Лівена дають підстави вважати, що обидві вибірки отримані з різних генеральних сукупностей, а тому t=—9,49, df=825,464. Відтак, імовірність помилки першого роду менша 0,001.

Таблиця 3

Характеристики регресійної моделі
(для респондентів чоловічої та жіночої статі)

Стать		SS	df	MS	F	Sig.
Чоловіки	Регресія	25992,048	4	6498,012	42,887	,000
	Залишок	38410,310	254	151,516		
	Загальний	64402,358	258			
Жінки	Регресія	35905,446	4	8976,361	36,494	,000
	Залишок	78221,064	318	245,970		
	Загальний	114126,510	322			

жінки хибно оцінюють різницю між тривалістю хатньої роботи, яку виконують вони та їхні партнери (див. табл. 2).

Але різниця оцінок також є різною для чоловіків та жінок: оцінка перших відрізняється від об'єктивної різниці на 2,2 год./тиж., а оцінка других — на 5,39 год./тиж. Проте в цьому випадку складно відповісти на питання, в який саме бік відбувається «зсув» у відповідях. Теоретично можливими є чотири напрями такого зсуву:

1) чоловіки занижують кількість годин в тиждень, які витрачають їхні дружини на хатню роботу;

2) чоловіки завищують кількість годин в тиждень, які вони особисто витрачають на хатню роботу;

3) жінки занижують кількість годин в тиждень, які витрачають їхні чоловіки на хатню роботу;

4) жінки завищують кількість годин в тиждень, які вони особисто витрачають на хатню роботу.

Крім цього, можливі і поєднання зміщень у відповідях. Наприклад, чоловіки можуть виявляти тенденцію до завищення кількості годин, які вони витрачають на хатню роботу, а жінки — занижувати кількість годин, які витрачають їхні чоловіки на хатню роботу. Найважливішим в цьому випадку є те, що дослідник не може з даних опитування зробити висновок, як саме відбувалося зміщення відповідей, оскільки відсутня «точка відліку», яка була б об'єктивною: неточними можуть бути як відповіді респондентів про себе, так і про своїх партнерів.

Ключовою проблемою в цьому випадку є питання, як відбувається оцінювання респондентами кількості годин, що витрачаються на хатню роботу. В одному випадку респонденти можуть оцінювати, скільки часу було витрачено на роботу по дому, не враховуючи її ефективність, а в іншому — оцінювати тривалість хатньої роботи, виходячи з її ефективності. Оцінка тривалості хатньої роботи за критерієм її ефективності може відбуватися за наступним принципом. Оскільки респонденти витрачають на виконання одного об'єму хатньої роботи певну кількість годин (нехай — 5 год./тиж.), а їхні партнери — на той же об'єм роботи витрачають більше часу (нехай 8 год./тиж.), то респонденти будуть рахувати, що партнери витрачають на хатню роботу не 8 год./тиж., що є об'єктивним результатом для партнерів, а 5 год./тиж. Така ситуація і породжуватиме відмінність в оцінках респондентами своєї хатньої роботи та хатньої роботи партнерів. Такі відмінності в оцінках можуть бути притаманні однаковою мірою як чоловікам, так і жінкам. Але ключовою проблемою є те, що в кількісному дослідженні ми не маємо інформації, яким критерієм користувалися респонденти, коли відповідали на питання про тривалість хатньої роботи. В цьому випадку необхідним є звернення до якісних методів дослідження.

Іншим аспектом питання хатньої роботи є те, які фактори впливають на кількість часу, що витрачається на хатню роботу. В цьому випадку найбільш ефективним буде побудова регресійної моделі, де залежною змінною виступатиме кількість годин, які в тиждень витрачаються на хатню роботу респондентами, а факторними — кількість годин, які витрачає на хатню роботу інший член подружжя, вік, сукупний сімейний дохід, частка внеску респондента до сімейного бюджету, кількість осіб, які проживають в домогосподарстві, кількість дітей, які проживають з батьками, кількість годин, які витрачають респонденти на оплачувану роботу[14]. Ре-

[14] Для побудови регресійного рівняння було використано метод *stepwise* (значення α-рівня F-критерій для включення

Таблиця 4

Параметри регресійної моделі
(для респондентів чоловічої та жіночої статі)

Параметри регресійної моделі	Чоловіки			Жінки		
	B	SE(B)	Sig.	B	SE(B)	Sig.
Константа	19,140	2,398	0,000	31,176	3,062	0,000
Кількість год./тиж. хатньої роботи (партнер)	0,428	0,044	0,000	0,564	0,065	0,000
Кількість год./тиж. на оплачуваній роботі	-0,132	0,035	0,000	-0,202	0,043	0,000
Сукупний сімейний дохід	-1,500	0,345	0,000	—	—	—
Частка респондента в сімейному бюджеті	—	—	—	-2,426	0,898	0,007
Кількість дітей, які проживають в домі	-2,428	1,038	0,020	2,988	0,981	0,003

гресійний аналіз дасть змогу з'ясувати, чи різні фактори в різний спосіб впливають на кількість годин, які витрачаються чоловіками та жінками на хатню роботу. В цьому випадку кількісний аналіз є важливим, оскільки дає можливісь зареєструвати ті відмінності, які можуть не усвідомлюватися самими респондентами, а тому не фігурувати в їхніх відповідях при використанні якісних методів дослідження. Характеристики регресійних моделей для відповідей чоловіків та жінок подано в табл. 3. В обох випадках модель є статистично значимою як для чоловіків, так і жінок, тобто підібрані фактори дійсно мають вплив на тривалість хатньої роботи, яку виконують чоловіки та жінки.

Проте значення коефіцієнту детермінації відрізняються для чоловіків та жінок: $R^2=0,404$ та $R^2=0,315$ відповідно. Оскільки коефіцієнт детермінації показує, наскільки варіація значень залежної змінної може бути прогнозованою на основні значень факторів, то ця відмінність засвідчує, що регресійна модель краще описує відповіді чоловіків, ніж жінок. У випадку останніх можемо припустити, що для жінок рівень впливу соціальних характеристик на кількість виконуваної ними хатньої роботи є меншим. Тобто або від всіх жінок, незалежно від їхніх соціальних характеристик, вимагається приблизно однаковий рівень роботи по дому, або ж варіація відповідей жінок просто не описується цими факторами достатньо добре, а тому існують інші фактори, які впливають на їхню хатню роботу, але які не були включені в рівняння.

змінної до рівняння — 0,05, а для виключення — 0,1).

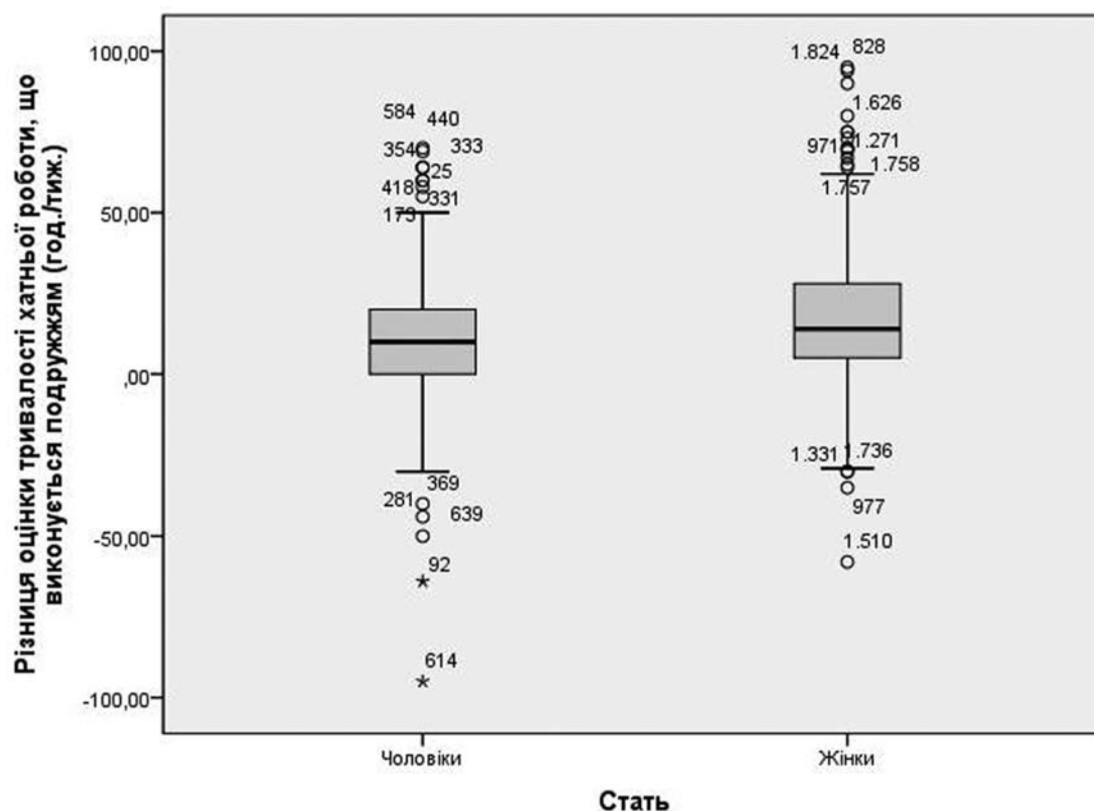
Параметри регресійної моделі також вказують на відмінності у впливі факторів на кількість хатньої роботи, що виконується чоловіками та жінками (див. табл. 4).

По-перше, є значна різниця в константі, яка вказує, що за «нульових» умов жінки виконували б хатню роботу протягом 31,18 год./тиж., а чоловіки — лише протягом 19,14 год./тиж. Різниця констант приблизно відповідає об'єктивній різниці кількості годин в тиждень, які витрачають чоловіки та жінки на хатню роботу[15]. Отже, стартові умови для жінок є менш вигідними: вони апріорі змушені витрачати більше часу на хатню роботу, ніж чоловіки, за умови рівності інших характеристик.

По-друге, низка чинників не мають впливу взагалі на кількість годин в тиждень, які витрачають жінки і чоловіки на хатню роботу — вік та кількість осіб, які проживають в домогосподарстві. Вплив останньої величини є відсутнім через те, що в модель було включено таку величину як кількість дітей, які проживають в домогосподарстві, яка «перекриває» вплив попередньої змінної. Натомість відсутність впливу віку на залежну змінну засвідчує, що виявлені закономірності ніяк не пов'язані з віковими особливостями респондентів.

По-третє, низка чинників мають однаковий вплив як на чоловіків та жінок: кількість годин, які витрачає партнер на хатню роботу, та кількість годин, яку витрачає респондент на оплачувану роботу. Цю ситуацію доволі легко пояснити. Кількість годин, які

[15] Об'єктивна різниця — 12,608 год./тиж., а різниця констант — 12,036 год./тиж.



витрачає партнер на хатню роботу, свідчить про об'єм хатньої роботи, яка є великою, а тому вимагає більшої кількості зусиль і від респондентів. Важливо розуміти, що в цьому випадку залежність не означає, що кількість годин є рівною. Йдеться про те, що якщо партнер мусить виконувати більше хатньої роботи, то така ж доля чекає і респондента. Але от величина зміни є іншою: якщо жінка починає виконувати на 10 год./тиж. більше хатньої роботи, то чоловік — лише на 4,3 год./тиж., а от у випадку, коли чоловік починає виконувати на 10 год./тиж. більше хатньої роботи, то жінка — на 5,6 год./тиж. Тобто спостерігається певна асиметрія: жінка виходить більш залежною від чоловіка в плані виконання хатньої роботи.

Також подібним є вплив фактора зайнятості на оплачуваній роботі: чим більше часу змушені респонденти витрачати на оплачувану роботу, тим менше часу вони витрачають на хатню роботу. Проте тут, на перший погляд, складається враження, що жінки перебувають у вигіднішому становищі: якщо чоловік та жінка на оплачуваній роботі працюватимуть на 10 год./тиж. більше, то хатньої роботи він виконуватиме на 1,3 год./тиж. менше, а жінка — 2 год./тиж. менше. Проте при цьому слід пам'ятати, що жінка на 12,04 год./тиж. виконує більше хатньої роботи. Тому в цьому випадку також ідеться про несприятливе становище жінок. Відмінність коефіцієнтів свідчить, що у випадку чоловіків ця залежність є більш «пологою», тобто чоловік за рівних умов і так виконує менше хатньої роботи, а зменшення його оплачуваного трудового тижня означає, що кількість годин хатньої роботи для нього зростає менше, ніж для жінки за таких самих умов оплачуваної зайнятості. Фактично, чоловіки є більш захищеними від тягаря хатньої роботи, якщо їхня оплачувана зайнятість зменшується, порівняно з жінками.

Четвертим важливим пунктом є відмінність впливу тих чи інших факторів на хатню роботу чоловіків та жінок. По-перше, є фактори, які впливають лише на одну зі статей. У випадку чоловіків — сукупний сімейний дохід, у випадку жінок — їхня частка в наповненні сімейного бюджету. Як бачимо, незалежно від того, яким є сукупний рівень доходів сім'ї, на кількість хатньої роботи, яку виконують жінки, це не позначається. Отже, знову маємо справу з диспропорцією, коли збільшення матеріальних доходів сім'ї звільняє від хатньої роботи більше чоловіків, ніж жінок. Обернена ситуація в тому випад-

ку, коли йдеться про внесок респондентів до наповнення сімейного бюджету. Цей фактор жодним чином не впливає на кількість хатньої роботи, яку виконують чоловіки, але має суттєвий вплив на жінок, які зі зменшенням свого внеску змушені більше приділяти часу хатній роботі, на відміну від чоловіків. Отже, знову маємо справу з тим, що хатні обов'язки більшим тягарем за рівних умов лягають на жінок, ніж на чоловіків.

Іншою важливою відмінністю є *різноспрямований* вплив такого фактора як кількість дітей, що проживають в домогосподарстві. Зі збільшенням кількості дітей, кількість хатньої роботи, яка виконується чоловіком, зменшується. Натомість для жінки кількість хатньої роботи збільшується. Окрім того, що в таких ситуаціях жінка, переважно, йде в декрет, а чоловік змушений працювати більше, щоб прогодувати сім'ю, маємо справу і з традиційним поділом ролей в українському суспільстві, згідно з яким виховання дітей перекладається більшою мірою на плечі матері.

Підсумовуючи, зазначимо основні методологічні результати. По-перше, кількісні методи без великих проблем можуть бути включені до дослідницького арсеналу антропології, тим більше, що в історії цієї науки можна знайти приклади успішного та плідного використання кількісних методів. По-друге, кількісні методи часто дають змогу знайти *приховані* зразки та моделі поведінки, які можуть бути недоступними фіксації якісними методами. Наприклад, респонденти можуть відмовлятися визнавати ті чи інші закономірності своєї поведінки, які будуть доступні аналізові лише внаслідок «об'єктивного» спостереження. Або ж завдяки кількісним методам можна буде фіксувати ті закономірності поведінки, які самі учасники соціального життя не усвідомлюють[16]. Проте потрібно пам'ятати в цьому випадку, що кількісні методи не можуть використовуватися автономно, у відриві від якісних методів. Представлений у статі приклад аналізу хатньої роботи демонструє обмеження кількісних методів: часто дослідник не має змоги дізнатися, якими міркуваннями керувалися респонденти, коли відповідали на запитання анкети.

[16] Найбільш коректним в цьому випадку буде говорити про *габітуси* агентів соціального життя, які часто мають дорефлексивний характер [1, с. 78—111].

1. *Бурдьє П.* Рефлексивна соціологія. Частина ІІ: Чиказький воркшоп / П'єр Бурдьє, Лоїк Вакан. — Київ : Медуза, 2015. — 224 с.
2. *Головаха Є.* Тенденції соціальних змін в Україні та Європі: за результатами «Європейського соціального дослідження» 2005—2007— 2009—2011 / Євген Головаха, Андрій Горбачик. — Київ : Інститут соціології НАН України, 2012. — 119 с.
3. *Гофман А.* Дюркгеймовская социологическая школа / А.Б. Гофман // Гофман А. Классическое и современное: Этюды по истории и теории социологии. — Москва : Наука, 2003. — С. 429—470.
4. *Дельєж Р.* Нариси з історії антропології. Школи. Автори. Теорії / Робер Дельєж. — Київ : Києво-Могилянська академія, 2008. — 287 с.
5. *Дюпон-Мельниченко Ж.-Б.* Французька історіографія XX століття / Ж.-Б. Дюпон-Мельниченко, В. Ададуров. — Львів : Класика, 2001. — 170 с.
6. *Касьянов Г.* Теорії нації та націоналізму / Георгій Касьянов. — Київ : Либідь, 1999. — 352 с.
7. *Копець Л.* Класичні експерименти в психології / Людмила Копець. — Київ : Києво-Могилянська академія, 2010. — 283 с.
8. *Крамер Г.* Математические методы статистики / Гаральд Крамер. — Москва : Мир, 1975. — 648 с.
9. *Леві Дж.* Про мікроісторію / Джованні Леві // Нові перспективи історіописання. — Київ : Ніка-Центр, 2004. — С. 122—148.
10. *Леві-Строс К.* Структура міфів / Клод Леві-Строс // Леві-Строс К. Структурна антропологія. — Київ : Основи, 2000. — С. 195—219.
11. *Литтл Р.* Статистический анализ данных с пропусками / Р. Дж. А. Литтл, Д.Б. Рубин. — Москва : Финансы и статистика, 1991. — 336 с.
12. *Нейман Ю.* Вводный курс теории вероятностей и математической статистики / Ю. Нейман. — Москва : Наука, 1968. — 448 с.
13. *Николаев В.* Сравнительная социология А.Р. Рэдклифф-Брауна / В. Николаев // Рэдклифф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. — Москва : КАНОН-пресс-Ц ; Кучково поле, 2001. — С. 297—390.
14. *Николаев В.* Уорнер, его жизненный путь и книга «Живые и мертвые» / В.Г. Николаев // Уорнер У. Живые и мертвые. — Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. — 671 с.
15. Рабочая книга социолога / отв. ред. Г.В. Осипов. — Москва : Наука, 1983. — 478 с. — (2-е изд., пер. и доп.).
16. *Рэдклифф-Браун А.Р.* Метод в социальной антропологии / А.Р. Рэдклифф-Браун. — Москва : КАНОН-пресс-Ц ; Кучково поле, 2001. — 416 с.
17. *Саїд Е.* Культура й імперіялізм / Едвард Саїд. — Київ : Критика, 2007. — 608 с.
18. *Саїд Е.* Орієнталізм / Едвард Саїд. — Київ : Основи, 2001. — 511 с.
19. *Толочко А.* Киевская Русь и Малороссия в XIX веке / Алексей Толочко. — Киев : Laurus, 2012. — 256 с.

20. *Чурилов Н.* Типология и проектирование выборочного социологического исследования (история и современность) / Николай Чурилов. — Киев : Факт, 2008. — 366 с.
21. *Шарп Дж.* Історія знизу / Джим Шарп // Нові перспективи історіописання. — Київ : Ніка-Центр, 2004. — С. 36—58.
22. *Bourdieu P.* Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądzenia / Pierre Bourdieu. — Warszawa : Wydawnictwo naukowe SCHOLAR, 2005. — 682 s.
23. *Bourdieu P.* Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami ta temat etnologii Kabylów / Pierre Bourdieu. — Kęty : Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007. — 290 s.
24. *Fleck C.* «Bezrobotni Marienthalu» z perspektywy dzisiejszej / Christian Fleck // Jahoda M., Lazarsfeld P.F., Zeisel H. Bezrobotni Marienthalu. — Warszawa : Oficyna Naukowa, 2007. — S. 9—36.
25. *Jahoda M.* Bezrobotni Marienthalu / M. Jahoda, P.F. Lazarsfeld, H. Zeisel. — Warszawa : Oficyna Naukowa, 2007. — 294 s.
26. *Kroeber A.* Sól, psy, tytoń / Alfred Louis Kroeber // Kroeber A. Istota kultury. — Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002. — S. 341—363.
27. *Parsons T.* Obecna sytuacja i perspektywy systematycznej teorii socjologicznej / Talcott Parsons // Parsons T. Szkice z teorii socjologicznej. — Warszawa : Państwowe wydawnictwo naukowe, 1972. — 590 s.
28. *Szacki J.* Histori myśli socjologicznej / Jerzy Szacki. — T. 1. — Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1983. — 456 s.
29. *Tarkowska E.* Ciągłość i zmiana socjologii francuzkiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss / Elżbieta Tarkowska. — Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974. — 278 s.
30. *Turner J.* Struktura teorii socjologicznej / Jonathan H. Turner. — Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006. — 733 s.

Данило Судин

ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ВИВЧЕННЯ ПОВСЯКДЕННОСТІ З ДОПОМОГОЮ КІЛЬКІСНИХ МЕТОДІВ

Розглянуто можливості використання кількісних методів у вивченні повсякденності. Перш за все, стаття демонструє, що повсякденність була об'єктом міждисциплінарних досліджень від появи наукового інтересу до цієї тематики. Крім того, запропоновано новий погляд на «кругообіг» методів наукових досліджень між соціологією та антропологією. Загальновідомим є твердження про те, що якісні методи почали використовуватися в соціології під впливом антропологів. Проте майже не приділяється уваги вивчення зворотного процесу — запозиченням кількісних методик антропологами. Стаття містить приклади антропологічних досліджень, які використовували кількісний інструментарій. Основну частину статті присвячено демонстрації можливості успішного використання кількісних методів у вивченні повсякденності на прикладі хатньої роботи. Для виконання цього завдання використано базу даних European Social Survey за 2010 р. Отримано результати, які засвідчують важливі відмінності як в об'ємі хатньої роботи, яка виконується чоловіками та жінками, так і в факторах, що впливають на таку ситуацію. Стаття демонструє, що отримані закономірності можна було виявити лише з допомогою кількісного інструментарію, оскільки якісний є нечутливим до ситуацій, коли самі респонденти не усвідомлюють причин тих чи інших дій та практик, або відмовляються їх озвучувати досліднику. Втім, стаття також демонструє обмеження кількісних методів і наголошує на важливості їх доповнення якісними методиками.

Ключові слова: повсякденність, антропологія, кількісні методи.

Даныло Судын

ЕВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ИЗУЧЕНИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ С ПОМОЩЬЮ КОЛИЧЕСТВЕННЫХ МЕТОДОВ

Рассмотрены возможности использования количественных методов в изучении повседневности. Прежде всего, статья демонстрирует, что повседневность была объектом междисциплинарных исследований от появления научного интереса к этой тематике. Кроме того, предложен новый взгляд на «круговорот» методов научных исследований между социологией и антропологией. Общеизвестным является утверждение о том, что качественные методы стали использоваться в социологии под влиянием антропологов. Однако почти не уделяется внимания изучению обратного процесса — заимствованиям количественных методик антропологами. Статья содержит примеры антропологических исследований, которые использовали количественный инструментарий. Основная часть статьи посвящена демонстрации возможности успешного использования количественных методов в изучении повседневности на примере домашней работы. Для выполнения этой задачи использовано базу данных European Social Survey за 2010 г. Получены результаты, которые демонстрируют важные различия как в объеме домашней работы, выполняемой мужчинами и женщинами, так и в факторах, влияющих на такую ситуацию. Статья показывает, что полученные закономерности можно было обнаружить только с помощью количественного инструментария, поскольку качественные методы являются нечувствительным к ситуациям, когда сами респонденты не осознают причин тех или иных действий и практик, или отказываются их озвучивать исследователю. Впрочем, статья также демонстрирует ограничения количественных методов и подчеркивает важность их дополнения качественными методиками.

Ключевые слова: повседневность, антропология, количественные методы.

ВИМІРИ МІГРАЦІЙ

Світлана ОДИНЕЦЬ

УКРАЇНСЬКІСТЬ У ДІЇ: РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ЕТНІЧНОЇ ТА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ В ТРАНСНАЦІОНАЛЬНОМУ СЕРЕДОВИЩІ УКРАЇНСЬКИХ МІГРАНТОК В ІТАЛІЇ

Svitlana Odynets

UKRAINIANNESS IN ACTION: REPRESENTATION OF ETHNIC AND NATIONAL IDENTITIES IN TRANSNATIONAL COMMUNITY OF THE UKRAINIAN MIGRANT WOMEN IN ITALY

The paper traces the processes of constructing and representation of ethnic and (trans)national identities of Ukrainian migrant women in Italy. The Ukrainian women's community is regarded not as stable «cultural complex» but as the formation in permanent dynamics, which appears through emerging themselves as a part of Ukrainian national project in the process of transnational interactions.

Keywords: (trans)national identity, ethnic identity, everyday life, women's migration, Italy.

За останні двадцять років в Італії внаслідок масової міграції з України сформувалася велика українська спільнота, яка більше, ніж на 80% складається з жінок. Українці посідають перше місце за кількістю жінок-мігранток серед двадцяти найбільших іммігрантських груп Італії [50], незважаючи на те, що в Італії у третьому поколінні проживають представники філіппінської діаспори, а також різних діаспор з країн Африки, що характеризуються традиційно вищим рівнем жіночої міграції, ніж чоловічої [48]. За офіційною статистикою станом на 2014 р. в цій країні жило понад 180 тис. українок з врегульованим правовим статусом, і ще частина громадянок України мешкала і працювала тут нелегально [50]. Загалом українці становлять другу найбільшу іммігрантську спільноту з-поза меж ЄС — після албанців [50].

З перспективи сучасних підходів у діаспорознавстві українська спільнота в Італії є транснаціональною формацією відкритого типу з т.зв. «діаспорним ядром», яке утворюють жінки, переважно із західноукраїнського регіону, — активні парафіянки УГКЦ.

У 1970-х рр. минулого століття крос-культурний психолог Джон Беррі сформулював теорію акультурації, у якій він показав, що іммігрант/ка, який(а) опиняється у новому середовищі країни призначення, одночасно намагається вирішити для себе дві проблеми: як зберегти власну культуру (при цьому, на думку вченого, активізуються культурна і національна ідентичності особи) і наскільки, яким чином прийняти, увійти в культуру країни перебування [20]. У зв'язку з цим вчений виокремив чотири стратегії акультурації: 1) асиміляція (повне входження в культуру нового соціуму і відсторонення від культури етнічної спільноти, з якої індивідум походить); 2) сепарація (відсторонення від культури приймаючого суспільства і перебування тільки у своїй культурній традиції); 3) маргіналізація (відсутність ідентифікації як з культурою своєї спільноти, так і з культурою нового суспільства); 4) інтеграція (ідентифікація себе як з новою, так і з власною культурною матрицею) [20, с. 45—48]. Ця теорія вже частково застосовувалася українськими дослідниками для вивчення міграційних досвідів українців, які виїхали після розпаду СРСР до країн ЄС [8, с. 123—190].

Проте у сьогоднішній хвилі міграції, на основі емпіричного матеріалу, можемо спостерігати більше випадків, коли досвід міграції не стільки проблема-

тизує процеси *збереження власної національної ідентичності* vs *асиміляції в іноетнічному середовищі*, скільки зумовлює *конструювання* нових значень і смислів приналежності до України, нового розуміння і досвідчення власної національної ідентичності. Загалом, процеси конструювання, усвідомлення і репрезентації українських (транс) національних/етнічних ідентичностей в процесі міграційних проектів тим цікавіші, що реалізовуються в середовищі, твореному передусім жінками, народженими і вихованими в СРСР[1], тобто в просторі, в якому українська культура мала ознаки музеєфікації і не була соціально функціональною. Зрозуміло, що, виїжджаючи з України, і особливо із Західної України, мігрантки володіли певним набором символічних практик, атрибутів й традицій (національний стрій, знання традиційної кухні, способи святкування національних свят), через які вони могли продемонструвати і демонструють свою приналежність до України. Проте для частини жінок українська ідентичність активізується саме в процесі їхнього міграційного проекту. Вони не стільки «зберігають» свою українську ідентичність чи «переймають» культурні зразки італійської культури, скільки вибудовують для себе новий спосіб національної (а не лише етнічної) самоідентифікації, пробуючи по-новому відповісти собі на запитання — що означає *бути українкою*. Це відбувається, найперше, через проблематизацію мовного питання і зв'язку між своїм політичним громадянством та емоційною приналежністю або відстороненістю від українського проекту, й стає важливим елементом у розвитку їхньої суб'єктності.

Кейс 1[2]. Олена, 39 років. Мігрувала з Хмельниччини у 2005 році. До міграції працювала у банківській сфері. Зараз мешкає і працює у Падуї, у сфері домашніх послуг. Учасниця і співорганізаторка культурних фестивалів, громадських українських ініціатив у Падуї [2, арк. 12].

Знаєте, що у мені змінилося, — те, що мені в очі сказала моя сестра*, і люди інші. Мені сказали:* ***ти стала така українка!*** *чого це вдруг? Тобто вони в мене побачили такий потяг до всього нашого, до всього українського (...) під час своєї відпустки як скажена бігала по Кам'янцю* [йдеться про Кам'янець-Подільський] *скупляла вишиванки, якісь браслєти, якісь кулони з українською символікою. Якась мотанка-лялька, бо я тут навчилася в Італії мотанки робити. Я б в житті в Україні на це не звернула увагу. В Італії я почала гарніше розмовляти українською мовою.* ***Тобто ну якось з ідентифікацією, з етносом, з моїм відношенням до етнічної групи — воно набагато загострилося. Якщо в Україні це було щось таке розмите, щось таке непонятно хто я, тут, то в Італії я набагато більше зрозуміла, що я українка*** (тут і далі виділення у стилі bold у цитатах жінок — авторка).

Важливо закцентувати, що, на відміну від мігрантів попередніх міграційних хвиль, які виїжджали до іншої країни разом з усією своєю родиною назавжди [18; 19], — сучасні мігрантки, що працюють в Італії, здебільшого, приїжджають в Україну принаймні 1—2 рази на рік, тривалістю щонайменше у 3—4 тижні, що свідчить про їхній перманентний зв'язок з батьківщиною. Вони не опиняються, подібно до мігрантів попередніх хвиль, у ситуації інформаційної відірваності від культурного і національного простору України, а мають можливість — навіть з відстані сотень кілометрів — бути повністю включеними у нього — за допомогою контактів з родичами, які значно полегшилися та інтенсифікувалися з появою програм Skype та Viber.

Якщо мігранти перших трьох хвиль у країні для збереження своєї національної ідентичності використовували той культурний ресурс, який був засвоєний ними до моменту міграції [19], то нинішні мігрантки можуть мати постійний доступ до найрізноманітніших форм і виявів української культурної спадщини, постійно поповнюючи свої знання про сучасні активності, проекти, ініціативи, що реалізовуються в Україні, в середовищі української культури[3]. Сьогодні можемо спостерігати процес постійного взаємовпливу і взаємообміну різними символічними і несимволічними ресурсами між обома країнами, а також міграцію ідей та соціальних і

[1] Найбільшу частку в українській спільноті в Італії складають жінки, народжені у 1950—1960-х рр. [10, с. 32].

[2] Всі подані тут кейси та цитати з інтерв'ю є частиною емпіричних матеріалів, напрацьованих під час двох етнографічних експедицій, здійснених авторкою до Італії влітку 2012—2013 років.

[3] На цій різниці міграційних проектів українців четвертої та більш ранніх міграційних хвиль одним із перших наголосив Ігор Марков [11, с. 256—260]

культурних капіталів, якими володіють мігрантки. Через приклади замовлення мігрантками вишиваних сорочок в Україні, рушників, інших національних атрибутів, які передаються автобусами, що постійно курсують між Україною та Італією, — дослідники можуть ретельно простежувати різні форми транснаціональної ретрансляції культурних капіталів — з країни походження в країну призначення. З іншого боку, елементи моди, стиль одягу і безпосередньо сам одяг, а також італійські продукти постійно пересилаються в Україну, під впливом чого в українському суспільстві змінюються нормативні стандарти, уявлення про моду та красу, якість харчування. Вчені все більше рефлексують над тим, що відбувається з національними/етнічними ідентичностями і повсякденними практиками людей у транснаціональних міграціях: як вони конструюються і змінюються, і через які чинники відбуваються ці зміни [24; 25].

У цій публікації практики і дії мігранток розглядаються через їхню репрезентацію у *соціальних транснаціональних просторах* (Т. Файст), тобто у спільному соціальному просторі Італії та України над географічними кордонами [21, с. 189; 26]. Незважаючи на те, що фізично мігрантки перебувають в Італії, і їхні акції протесту, мітинги, інші активності відбуваються у фізичному просторі цієї країни, *видимими*, актуалізованими, а, отже, і потенційно впливовими вони стають також і в Україні, — через систему сучасних глобальних комунікацій, передусім через інтернет і телебачення. Прикладами тут можуть бути десятки подій, що відбуваються практично щотижня в Італії: збір одягу та медикаментів для воїнів АТО у Римі [41], відзначення річниці Революції гідності тощо [30]. Через символіку і зміст цих акцій українська етнічна спільнота *стверджує* себе як національна, причому в обох країнах відразу. В цьому контексті продуктивною видається концепція дослідника Б. Акселя, який вважає, що етнічні спільноти в сучасному світі набувають значення в середовищі країни призначення *саме в процесі своєї реалізації* [4, с. 420]. Браян Аксель увів категорію *діаспорального уявного* і довів, що ключовим фактором для аналізу діаспор або мігрантських спільнот стає не «фізичне місце її виникнення, а часові рамки, афекти, властиві цій діаспорі чи мігрантській

Період Євромайдану (Кальярі, Сардинія, 2013 р). З приватного архіву Марії Макар

спільноті, її матеріальність» [4, с. 421]. «Діаспоральне уявне — це не оновлена версія концепції місця, але нова концепція, яка схоплює процес ідентифікації, всередині якої проявляються діаспоральні суб'єкти» [4, с. 429—430]. В перспективі цього видається актуальним подивитися на українську спільноту в Італії не як на сформований культурний комплекс, а як на формацію, що перебуває у *постійній динаміці*, і *виникає* через *уявлення* себе як частини українського національного проекту у процесі транснаціональних взаємодій. Саме досвід міграції зумовлює початок внутрішньої рефлексії і пошуку вибору/конструювання мігрантками своєї етнічної/(транс)національної приналежності, а також пояснень і причин такого вибору, що показує подальший аналіз емпіричних матеріалів.

З національної, етнічної та культурологічної перспектив, українська спільнота в Італії є неоднорідною: тут працюють жінки з усіх регіонів України, з різними релігійними, політичними, культурними вподобаннями, різною системою цінностей і світоглядом. Юридичне українське громадянство не завжди означає тотожну національну самоідентифікацію: подекуди жінки, які є громадянками України, виразно акцентують на своїй приналежності до російського культурного простору. В Італії також працюють мігрантки, які ідентифікують себе як радянські жінки, приналежні до соціально-культурного простору колишнього СРСР.

Національна саморепрезентація, якій може передувати процес *української національної само ідентифікації*, виконує, передусім, роль *соціальної легітимізації* жінки, під якою тут варто розуміти означення і закріплення своєї фізичної і сим-

Обкладинка на Facebook — профілі Наталі Цебрик, активістки у Римі

волічної (культурної) присутності в Італії як країні призначення. Після юридичного врегулювання свого проживання та роботи в Італії така символічна легітимізація є важливим елементом в управлінні міграційними ризиками і міграційним проектом загалом. Для різних категорії жінок цей процес характеризується різними особливостями і залученням різних символічних ресурсів. Проте можна виокремити три основних сфери, через які мігрантки вибудовують і виявляють свої (транс) національні/етнічні ідентичності. Такими є: а) релігійний простір, передусім парафії УГКЦ та греко-католицькі спільноти; б) культурно-освітній (загальноосвітні українські школи на території Італії, осередки Міжнародної української школи), недільні школи, а також заснування різноманітних культурних осередків; в) політичний (підтримка або протести щодо конкретних політичних подій чи процесів, які розвиваються в українському законодавчому полі).

Закцентуємо увагу на двох групах жінок, які є громадянками України. Це розрізнення за двома групами є досить умовним і не передбачає чіткої межі між різними типами мігрантських практик. Проте воно дасть змогу простежити, принаймні на початковому етапі, окремі форми і способи національних саморепрезентацій у дуже неоднорідному українському середовищі Італії.

До першої групи можна віднести мігранток, для яких приналежність до українського національного проекту (України як самостійної незалежної успішної держави) передбачає і проявляється у численних соціально-політичних практиках. Їхня українська ідентичність конструюється як самовизначення особи у контексті концепції «уявлених спільнот» Бенедикта Андерсона. Учений вважає, що національні спільноти виникають не внаслідок безпосередніх контактів і взаємодій між усіма членами спільноти, а через символічні практики, які набувають такого значення для її членів, що, зрештою, компенсує відсутність реальних взаємодій і знайомства одне з одним [5, с. 63]. Таким чином, можемо говорити про *національну ідентичність* цих жінок, основою якої є свідомість, політична воля, громадянство, і, що найголовніше, — спільні практики, через які спільнота здійснює «свій щоденний плебісцит», що, за висловом Ернеста Ренана, і робить її нацією [16]. Вони вважають за доцільно систематично долучатися до політичного процесу, який відбувається в Україні, — шляхом протестів, мітингів, акцій тощо. Також беруть участь у різноманітних обговореннях політичних ініціатив — через колективні звернення до представників державної влади України. Передусім, якщо йдеться про питання історичної пам'яті, мови та формування міграційної політики в Україні. Важливим компонентом для самоідентифікації цих жінок є відчуття особистої відповідальності за те, що відбувається на батьківщині.

Кейс 2. Віра, 42 роки. До міграції була вчителькою у Хмельницькому. Зараз — волонтерка у кількох соціальних проектах, також працює як медсестра у Римі.

Ми тут, але це ж не значить, що нам байдуже. Я чую відповідальною себе за кожну дію нашого уряду, бо мої діти повинні жити в іншій країні...[2, арк. 15].

Кейс 3. Надія, 47 років. Мігрувала з Франківщини у 2004 році. До міграції — лікарка. Зараз мешкає і працює у Флоренції як медсестра у приватній медичній клініці.

Жінки кажуть, що мене не стосується те, що там робиться в Україні. Я кажу: «Добре, але як подорожчає газ, то ти будеш платити». І я постійно їм то кажу — що ***ми повинні чутися відповідальні за ту країну, в яку хочемо повернутися, і тут теж, навіть звідси — впливати на її політику*** [2, арк. 13—14].

Живучи в Італії, вони не позиціонують себе як закриту етнічну групу, а досить активно інтегруються також і в італійський соціальний та культурний

простір, що є виявом транснаціональних практик. Щоправда, приналежність до італійського та українського соціальних просторів проявляється з різною інтенсивністю. Навіть вповні соціально реалізовані, зокрема професійно, українки наголошують на тому, що вони відчувають себе іноземками в Італії, і передбачають, що ніколи не позбудуться цього відчуття [1, арк. 50]. Проте усвідомлення своїх відмінностей — навіть при високому рівні інтеграції в італійське суспільство — не створює для них нездоланних психологічних проблем чи непереборних соціальних викликів.

У моменти активних політичних подій, коли Україна опиняється у центрі світової уваги (період Помаранчевої революції 2004—2005 рр., Євромайдану і російсько-український військовий конфлікт 2014—2015 рр.), вони особливо наголошують на своїй українській приналежності. Зокрема, активно ініціюють та проводять різноманітні акції в італійському суспільстві щодо важливих українських питань, до прикладу, протести проти політики президента РФ В. Путіна [46]. Або ж організовують збір коштів на потреби постраждалих на Майдані та під час конфлікту на Сході [41]. Всі свої публічні ініціативи вони ретельно документують через фото- та відеозйомку і поширюють цю інформацію через соціальні мережі (до прикладу, див. фото 1, 2) [2, арк. 34].

До 2004 р. та у період між 2004—2013 рр. у цьому середовищі мігрантками найактивніше обговорювалися теми політики пам'яті, зокрема визнання Голодомору 1932—1933 рр. як геноциду українців на законодавчому рівні, а також визнання діяльності ОУН та УПА як воюючих угруповань за незалежність України в часи Другої світової війни [29]. Закон про України «Про засади державної мовної політики», прийнятий Верховною Радою у 2012-му р. також став предметом активних дискусій у середовищі українських мігранток Італії [45].

У 2009 р. українські мігрантки Італії долучилися до двох скайп-груп Ukrainian World Congress і Ukrainian World Conference, в яких велося обговорення різноманітних звернень до українського парламенту щодо тієї чи іншої урядової ініціативи в Україні. У цих групах у 2010—2013 рр. було розпочато підготовку законопроекту про зовнішню трудову міграцію за підтримки Комісії УГКЦ у справах мігрантів у Львові [32]. Цей законопроект досі не прийнятий, проте залишається одним з найбільш яскравих прикладів громадської ініціативності в середовищі українських мігрантів [13; 14].

Мігрантки репрезентують свою українську ідентичність і через представлення української культури в італійському культурному просторі, причому така популяризація має виразно політичну складову: мігрантки не лише демонструють ті чи інші культурні зразки чи жанри, але і рефлексують над тим, як саме вони повинні бути репрезентовані в Італії. Частина жінок навіть вбачають у цьому свою громадянську місію:

Кейс 4. Олена, 39 років. Мігрувала з Хмельниччини у 2005 році. Мешкає і працює у Падуї у сфері домашніх послуг. Учасниця і співорганізаторка культурних фестивалів, громадських українських ініціатив у Падуї. Аналізуючи особливості функціонування українських громад в Італії, жінка також наголошує на різноманітті української культури і загалом значення українськості як культурно полісемантичного проекту:

В мене зараз є плани... щоб якось згуртуватися українській громаді, яка тут є.... В нас в Падуї немає асоціації українців, в нас є спільнота, яка ходить до української греко-католицької церкви, і є окремо люди, які взагалі нікуди не ходять. ***Але ми мусимо думати, що мусимо їх всіх якось об'єднати, щоб вони всі себе ототожнювали себе з Україною, і її культурою. Нам треба добре подумати, як себе представити/.../*** *Тому що я вже десь говорила, що* ***Україна настільки велика країна, настільки різна, що ми не можемо вважати, що Україна — це моє село, там, звідки я пішов, ото моя Україна.*** *Татари, які живуть у Криму — вони так само українці, той шахтар, що працює в Донецьку — він так само українець, в нього іншої батьківщини немає* [2, арк. 20—21].

Кейс 5. Наталія, мігрувала з Тернополя у 2001 році. Згодом, після отримання легального статусу, забрала до себе сина. Живе у Римі, працює помічницею у відомій адвокатській фірмі і перекладачкою з української, російської мов на італійську і навпаки. Активно залучена в усі політичні акції на

підтримку України і часто виступає їх ініціаторкою. На обкладинці сторінки Наталії у соціальній мережі Facebook — фотографія дівчини в національному вінку та в українській вишитій сорочці [38]:

Але скажу, в мене такий… гордість національна і дух національний саме ось тут в Італії розвинувся. *Тому що… інакше… я так відчуваю, я цим живу насправді, оці наші виставки, театри, хай знають якого ми роду…Я стою на тому, що я є українка, я є з України, і ніяким чином не… з Росії. Ні, це не Росія. Це є Україна, Україна — самостійна держава… І, до речі, ми зробили досить великі кроки до цього, і шо, я скажу, шо* ***Італія знає Україну, і дякуючи навіть оцим нашим жінкам-доглядальницям*** [2, арк. 17—18].

Оцінюючи роль українських жінок у зближенні і взаємопізнанні двох культур, Наталя наголошує на тому, що саме через збереження і популяризацію певних обрядових знань і практик, розповсюджених в українській традиційній культурі, українці не стільки зацікавлюють собою як «екзотичною» культурою, як демонструють свою давню культурну спадщину і зв'язок з християнською традицією, що підвищує їхній авторитет в очах італійців та сприяє культурній легітимізації в Італії.

Ну, я сподіваюсь, що мене як українку поважають в італійському середовищі… якщо ***в канцелярії апеляційного суду міста Рима мене попросили принести писанки, і я сказала, шо: «Добре, я вам покажу, як це пишеться», — і ми закрили канцелярію і писали писанки.*** *Мені тоді сказали, шо вони думали, шо вони великі християни, але ми, українці, все-таки більше зберегли традиції.* ***Вони завжди з повагою ставляться, що я все-таки зберігаю своє українське, свою ідентичність…*** [2, арк. 17—18]

В громадській сфері впродовж останніх років можна спостерегти нову тенденцію, яка проявляється у створенні не лише організацій, приналежних до УГКЦ, але позарелігійних осередків. Це свідчить про нову тенденцію у мігрантських середовищах — секуляризацію культурних ініціатив. Переважно такі ідеї артикулюються тими мігрантками, які успішно інтегровані в Італії.

«Наприклад, ***у Местре є асоціація «Україна +», яка поза релігією, тобто ця асоціація не приєднана до якоїсь церкви окремої, вона об'єднує всіх. І так само ми б хотіли зробити щось таке тут.*** *І так само ми знайшли підтримку багатьох людей»* [2, арк. 20].

Важливою сферою, в якій мігрантки проявляють свою українську ідентичність, є також сфера освіти: частина українок в Італії намагається впливати на розвиток освітніх можливостей для своїх дітей, які проживають з ними в Італії. Навчання маленьких українців відбувається в Міжнародній українській школі (МУШ), створеній українським урядом. Школа є офіційною освітньою структурою, через яку діти українських трудових мігрантів в країнах призначення можуть отримати диплом про загальну середню освіту державного зразка української держави [34]. Мігрантки не втручаються у розробку освітньої програми Школи, проте, намагаються впливати на її ідеологічне підґрунтя, стежачи за тим, щоб політика школи була виключно україноцентричною.

«Мабуть, найголовнішою проблемою МУШу є те, що її керівники не надто дбають про патріотичне виховання маленьких українців, підтримують російські школи і нехтують «правильним» трактуванням української історії» [42]

В середовищі українських мігранток варто також виокремити другу групу жінок — з *ідентичністю з етнічною домінантою*. Їхня приналежність до України репрезентується передусім через етнічні маркери — спілкування українською мовою, дотримання традицій у приготуванні страв і святкуванні українських свят, *введення* у їхній побутовий та публічний простір вишиванок, вишиваних рушників, портретів Шевченка, Франка та Лесі України і Соломії Крушельницької.

Вони заявляють про свою присутність в італійському соціальному просторі через звертання до *українського як етнічного*, тобто презентують себе через традиційні легковпізнавані фольклорно-етнографічні атрибути і маркери (див. фото 3) [2, арк. 32].

Дослідники транснаціональних мігрантських спільнот вказують, що апеляція до своєї етнічності — на рівні вербальних комунікацій, ритуалів, символів — більше властива мігранткам з нижчим рівнем інтеграції в італійське суспільство [24]. Вони реалізовують свою культурну активність за зразком класичних українських діаспор, використовуючи доступні їм елементи традиційної української культу-

ри. Така активність вибудовується через дві основні: національну культуру і релігію [25].

Якщо мігрантки першої групи переважно *винаходять* для себе значення «бути українкою», то представниці другої — *відтворюють* його, насамперед через застосування атрибутики і ритуалів, засвоєних та використовуваних під час проживання в Україні. В цьому середовищі бути українкою означає говорити українською мовою, сповідувати християнство греко-католицького зразка, дотримуватися традиційної обрядовості у святкуванні українських свят. Культурна презентація України відбувається через українську фольклорно-етнографічну символіку (національний одяг, який розрізняється за регіональною специфікою пошиття, вишиті рушники, декорування творчих вечорів через елементи сільського простору). Все це є, одночасно, формою зовнішньої репрезентації *українства* в італійському просторі і чинником, через який може розвиватися самостійна рефлексія мігрантки та її суб'єктність. Така форма *засвоєних раніше* саморепрезентацій також може бути способом компенсації їхньої соціальної травми, спричиненої кількарічним неврегульованим правовим статусом перебування в Італії та соціальною ізоляцією, що часто стає його наслідком. Створення українських культурних осередків (переважно неформальних, офіційно не зареєстрованих) стають для них способом послаблення відчуття відчуженості у середовищі країни призначення. Частина мігранток з цієї групи складають т.зв. «діаспорне ядро» сучасної української міграції в Італії.

Їхня діяльність оприявнюється в італійському середовищі передусім через соціальний інститут Української Греко-Католицької Церкви[4]. Ця церква упродовж останніх 150 років створювала свої структури в країнах призначення української діаспори — мігрантів з попередніх міграційних хвиль [9; 10].

Церковні громади греко-католицьких храмів, незалежно від наявності у них юридичної реєстрації — як громадської організації — в італійському правовому полі, є також досить активними інституційно-сформованими осередками, через які відбувається репрезентація традиційної української культури і вибудовуються соціальні взаємодії з італійцями та

Греко-католицька громада церкви ім. Св. Симона и Юди у Флоренції. Вистава за твором Ліни Костенко «Маруся Чурай». 11 березня 2011 року. На фото — українські рушники, ікона, портрет Б. Хмельницького, герб Полтави (з приватного архіву Надії Семеген)

представниками інших етнічних спільнот Італії. Сьогодні налічується понад 100 таких громад по всій території Італії [36]. Ці осередки засвідчують фізичну і культурну присутність українців в конкретному італійському місті чи містечку.

Їх утворюють жінки понад 45 років, зі стійкою греко-католицькою релігійною ідентичністю — активні парафіянки, які, найчастіше, походять з малих містечок або сіл Україні [1, арк. 51]. До складу таких громад також долучаються і ті жінки, які не були активними парафіянками в Україні, але в Італії відчули потребу у християнських релігійних практиках.

Такі церковні громади стають середовищем, в якому мігрантки починають шукати допомоги у вирішенні своїх соціальних питань, — від пошуку житла і роботи до організації лікування чи навіть переправки тіл померлих в Україну. Священики, які очолюють ці громади, намагаються хоча би частково компенсувати ті соціальні функції, які не виконує держава Україна щодо своїх громадян [8; 9].

В інтерв'ю жінки нерідко наголошують на тому, що українська церква була першим і, впродовж довгого часу, єдиним осередком, в якому вони знаходили моральну підтримку співвітчизників і частково позбувалися психологічного напруження, яке досвідчували у перші роки міграції. Таким чином, церква виконує компенсаторну психологічну функцію в середовищі мігранток Італії, і слугує задоволенню духовних потреб.

«Я не дуже ходила до церкви там, в Україні, не знаю, чого воно у мене так склалося. А тут так

[4] В Італії діють також і УПЦ КП, УПЦ МП, проте, масштаб діяльності цих церков і громадських осередків менший і не є частиною цього дослідження.

мені тяжко було, так нестерпно стало, і відкрила для себе і людей, і службу Божу, і тільки це мене і порятувало від депресії» [2, арк. 24]

При деяких церковних громадах (наприклад, у м. Флоренції, де налічується близько 10 тис. українців із врегульованим статусом) [3, арк. 13], функціонує українська бібліотека з художньою і документальною, в т.ч. історичною науково-популярною літературою. Ця література закуповується мігрантками в Україні під час щорічних відпусток [1, арк. 55]. При осередках ініціюються пісенні фестивалі, літературні вечори, конференції [7], на які жінки запрошують в т. ч. й італійців та представників інших національностей. До прикладу, у 2011 р. за ініціативи фольклорного театру «Берегиня», Християнського товариства українців в Італії, Асоціації українських жінок-трудівниць, Релігійного товариства «Свята Софія» в Римі була проведена науково-практична конференція про Соломію Крушельницьку [47]. Однією з ключових була ідея давності українсько-італійських культурних зв'язків, на якій активно наголошували українські мігрантки. Проведення цього фестивалю можна трактувати як спробу закцентувати на культурній спорідненості українців та італійців: через апеляцію до історичного минулого і контакти поміж двома народами українки Італії пробують ствердити свою культурну легітимність в італійській культурі.

«Тут відчувають ріст всі, хто займається творчістю. Он про Крушельницьку конференцію зробили, хай італійці знають, звідки походить ця велика співачка» (Віра Х., Рим) [2, арк. 21]

* * *

«Те, що маємо ми, українці, не має ніхто. Ми змінилися, ріст є, треба рости, вивчати. Коли я говорила з Петром Ющенком, що треба помагати нам тут, відзначити вечір Крушельницької, він мені каже: «Українська громада давно б уже мала помагати Україні». А ви знаєте, що таке українська громада в Італії? — питаю я його. Це ж вам не є діаспора Канади, чи Америки, де люди вже мають своє житло, банківські рахунки... А ми тут... от зараз втратили роботу з сестрою, а це дуже важливо. Коли ми відкрили тут театр, і конференцію, за участю Пахльовської — в залі італійського музею — то це великого вартує, про нас тепер мають чути і нас знати...» (Марія Б., Рим) [2, арк. 22].

Засновницями фольклорного театру «Берегиня» є кілька мисткинь, одна з яких є відомою львівською художницею, яка мігрувала до Італії 10 років тому. За роки проживання в Італії для театральних постановок вона ексклюзивно виготовила понад 80 костюмів ручної роботи [35].

Характерно, що подібні творчі ініціативи не завжди підтримуються всередині самої української спільноти Рима. Засновниці театру пояснюють це тим, що не всі українці, які працюють в Італії, потребують культурного дозвілля:

Театр існує за наш власний кошт, він трохи притих, бо ми дуже замучені. Допомоги мало, ми пропонуємо дуже цікаві речі, і задуми. Але, очевидно, нашим людям не вистачає підготовки, мало люди ходять, хоча ростуть тут їхні діти, а в нас веснянки, українська тематика. Це все дітей виховувати — де вони тут знайдуть... Наші зусилля інколи провалюються. Люди не мають підготовки, повинні якось готувати до цього. До сприйняття любові свого, і свого мистецтва, побуту. Хоча не можу того сказати на Україні, все це люблять — особливо у Львові (Оксана Н., 52 роки, Рим) [2, арк. 29].

Мігрантки, які живуть і працюють в Італії упродовж довшого часу, часто вдаються до продукування текстів про себе і свій міграційний досвід. Передусім, це поезія, проза, щоденники, які друкуються у журналі «До світла» та в «Українській газеті в Італії».

Наталя Ханенко-Фрізен називає ці твори літературою постсоціалістичного фолькреалізму і зазначає, що мігрантки до сьогодні найчастіше репрезентують себе в італійському просторі через образ «наймички» [23, с. 105]. Дослідниця вважає, що за час існування української мігрантської спільноти в Італії їхня літературна творчість пройшла кілька етапів: 1) народна творчість (анонімна); 2) продукування репрезентацій особистого досвіду; 3) література як спосіб власної культурної самопрезентації [23, с. 105].

Частина українок вдається до індивідуальної репрезентації своєї української ідентичності, — через персональні виставки живопису, вишивки [39], або власні кінематографічні й літературні проекти [31; 33], в яких самоопис мігранток відбувається через загальновпізнавані образи «Берегині», «жертовної

матері», «християнки», «патріотки». Ці творчі проекти можуть мати, швидше, значення аутотерапії, психологічної рекомпенсації соціальної ізоляції перших років, а не новаторських мистецьких проектів.

Для деяких мігранток приналежність до цих спільнот відкриває нові способи конструювання власної суб'єктності, особливо у тих випадках, коли жінки вважають, що міграція до Італії спричинила погіршення їхнього соціального статусу і низхідну соціальну мобільність. У процесі заангажованості у культурне життя спільно, при парафіях, вони отримують можливість самореалізації, застосування і розвитку власних здібностей, подібно до того, як інші мігрантки роблять це у професійній сфері.

Кейс 6. Ірина С. народилася у Новояворівську Львівської області, і відразу після закінчення школи вийшла заміж. Чоловік заборонив їй вчитися, і загалом вона весь час проводила тільки зі своїми трьома дітьми. У віці 54-ри роки, коли діти виросли, вона, практично таємно, виїхала з подругою до Італії, не маючи жодного уявлення про те, чим буде там займатися. За кілька років Ірина створила і очолила одне з релігійних угруповань при українській греко-католицькій парафії Флоренції. Почала писати і публікувати власні збірки поезії і прози, регулярно бере участь у найрізноманітніших виставах та українських літературних вечорах. Часто подорожує по Італії та іншими країнами ЄС. Про життя в Україні говорить з неохотою, і планує повертатися туди, за її словами, «тільки коли доведеться помирати».

«*Тільки тут нарешті я відчула себе людиною, жінкою, яка щось може. Шкода, що стільки років змарновано, але у кожного своє життя. Щастя, що нарешті і мені вдалося побачити світ, а скільки ж часу я про це мріяла...*» [2, арк. 40].

З іншого боку, як показують дослідники, спільноти також можуть обмежувати ініціативність мігрантки на індивідуальному рівні, оскільки часто виконують функцію контролю за дотриманням традиційних поведінкових і моральних норм, характерних для українського суспільства [27].

Між двома означеними у цій публікації групами мігранток може бути невидима напруга через розбіжності у розумінні того, що насправді означає «бути українкою» та способів репрезентації цієї ідентичності. У середовищі мігранток, організованому навколо церковних парафій, можна помітити існування «правильного» (нормативного) способу репрезентації своєї національної приналежності. Найчастіше вони проявляються через етнографічну атрибутику і дотримання класичних українських традицій та ритуалів, найперше у святкуванні великих релігійних свят. Інколи ці жінки позиціонують себе як «охоронці української традиції», протиставляючи себе уявним *іншим*. Таким чином, вони намагаються задати рамку, норму «правильної українськості» як такої, яка ззовні виражена через типові ритуали, одяг (український стрій), символіку і смисли, що були притаманні для української традиційної культури минулого століття. Ті, хто не бере участі у таких репрезентаціях, подекуди може трактуватися як той, «хто забув, що він українець, у жадобі заробітків» (цитата з інтерв'ю з Мирославою С., 49 років, Рим) [2, арк. 41].

Висновки

Українська жіноча міграція в Італії є транснаціональною спільнотою з «діаспорним ядром», яке перебуває у стадії формування. Ця спільнота є неоднорідною, її утворюють жінки з усіх регіонів України, для яких характерні різні релігійні, політичні та культурні уподобання та цінності. У публікації простежено різні типи мігрантських практик у політичній, освітній, культурній та релігійній сферах, на основі чого зроблено розрізнення ідентичностей з етнічною та національною домінантами.

Для частини мігранток, які живуть і працюють сьогодні в Італії, їхня *українськість* характеризується не стільки потребою збереження, не-асиміляції української культури з домінантною італійською, скільки реконструкцією значень і смислів того, що таке «бути українкою». У відкритому глобальному інформаційному просторі ключовим стає питання про динаміку смислів і зміну значень *українства*, *українського проекту*, *національної культури*. Для частини мігранток їхній зв'язок з Україною і відчуття приналежності до України дуже загострюється саме в процесі міграції.

Феномен *українськості* у цій публікації розглянуто у динаміці, як такий, який «набуває значення саме в процесі своєї реалізації» (Б. Аксель). Тобто спільнота українок в Італії розглянута не як сформований культурний комплекс, а як формація, що перебуває у *постійній динаміці*, яка *виникає*

через *ідентифікацію* себе як частини українського національного проекту, у взаємодії із суспільством походження та італійським суспільством, у процесі транснаціональних взаємодій. Виявлено, що для частини українських мігранток в Італії етнічність є соціальним ресурсом, з допомогою якого вони легітимізують себе в італійському просторі, також — способом компенсації їхньої соціальної травми, спричиненої кількарічним неврегульованим правовим статусом перебування в Італії та соціальною ізоляцією, яка часто стає його наслідком. Створення українських культурних осередків (часто — неформальних, офіційно не зареєстрованих) і різноманітні культурні ініціативи стають для них способом послаблення відчуття відчуженості у середовищі країни призначення. Репрезентація *українськості* як культурного проекту у зовнішньому просторі відбувається через використання вишиванок, українських пісень і танців, вечорниць, традиційних страв і обрядових традицій, тобто шляхом залучення легковпізнаваних маркерів українського.

Для частини жінок «український проект» є ідеєю, через яку вони, з одного боку, утверджують власну суб'єктність та соціально легітимізують себе в італійському середовищі, а з іншого, — намагаються здобути вищий авторитет, нові культурні дивіденди серед українців, які працюють в Італії. Мігрантки, які більшою мірою інтегровані в соціальний простір Італії, репрезентують свою українську приналежність передусім через громадсько-політичні активності. Їхня національна ідентичність вибудовується на сильному відчутті співпричетності з усім, що відбувається в державі за їх відсутності.

Інша частина мігранток вибудовує свою національну ідентичність в етнокультурному вимірі, репрезентуючи себе, передусім, через легковпізнавані культурні маркери та ритуали української традиційної культури. Важливу роль у процесі їхньої соціальної інклюзії відіграє УГКЦ, що виконує роль центрального соціального інституту.

1. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 726. — Арк. 50—56. Польовий щоденник з етнографічної експедиції до Італії (червень-липень 2012 р., червень 2013 р.). Записано Одинець С.
2. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 726. — Арк. 1—46. Інтерв'ю з українськими мігрантками (червень-липень 2012 р.) та приватні фотоархіви мігранток, зібрані Одинець С.
3. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 726. — Арк. 47—55. Інтерв'ю з італійськими та українськими експертами у справах міграції (червень-липень 2012 р.), записані Одинець С.
4. *Аксель Б.К.* Диаспоральное воображаемое / Брайан Кит Аксель ; пер. с англ. Саши Мороз // Новое литературное обозрение. — 2014. — № 3: Специальный выпуск: Антропология диаспоры: культурные механизмы конструирования идентичности. — С. 417—430.
5. *Андерсон Б.* Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Б. Андерсон. — Київ, 2001. — 272 с.
6. *Байфорд Э.* Разыгрывая «сообщество»: русскоязычные мигранты современной Британии / Э. Байфорд // Новое литературное обозрение. — № 127 (3/2014). — С. 377— 395.
7. *Годованська О.* Досвід трудової міграції українських жінок як видозміна їх національної культури // Соціально-економічні та етнокультурні наслідки міграції для України : зб. матеріалів наук.-прак. конф. (Київ, 27 вересня 2011 р.) / упоряд. О.А. Малиновська. — Київ : НІСД, 2011. — С. 175 — 185.
8. *Іванкова-Стецюк О.* Українська трудова міграція в якісному вимірі: за матеріалами глибинних інтерв'ю та фокус-груп / Іванкова-Стецюк О. // На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження процесів української трудової міграції (країни ЄС та Російська Федерація) / Марков І., єрм. Бойко Ю., Іванкова-Стецюк О., Селещук Г та ін. ; за ред. І. Маркова. — Львів, 2009. — С. 123—190.
9. *Іванкова-Стецюк О.Б.* Церква у просторі міграцій: етнокультурні ресурси та соціоінтегративний потенціал релігійних спільнот українців: монографія / Оксана Іванкова-Стецюк. — Львів : Інститут народознавства НАН України ; Комісія УГКЦ у справах мігрантів, 2012. — 258 с.
10. *Марков І.* На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження процесів української трудової міграції (країни ЄС та Російська Федерація) / Марков І., єрм. Бойко Ю., Іванкова-Стецюк О., Селещук Г. та ін. ; за ред. І. Маркова. — Львів, 2009. — 248 с.
11. *Марков І.* Особливості соціальних ідентичностей сучасних українських мігрантів у країнах ЄС / Ігор Марков // Народознавчі зошити. — 2012. — № 2 (104). — С. 256—260
12. *Нагорна Л.* Поняття «національна ідентичність» і «національна ідея» в українському термінологічному просторі / Л. Нагорна // Політичний менеджмент : Український науковий журнал. — 2003. — № 2. — С. 14—30. .
13. *Одинець С.* Реванш із минулого / Світлана Одинець // Дзеркало тижня. — 2013. — 26 квітня.

14. *Одинець С.* Українці за кордоном: координати у часі і просторі / Світлана Одинець // Дзеркало тижня. — 2013. — 7 червня.
15. *Одинець С.* Українські мігрантки в Італії: соціально-демографічний портрет й основні фактори міграційного процесу у перспективі останнього десятиліття / Світлана Одинець // Народознавчі зошити. — 2013. — № 4 (112). — С. 600—607.
16. *Ренан Е.* Що таке нація? // Е. Ренан. Націоналізм: Антологія / Е. Ренан ; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; 2-ге вид. — Київ : Смолоскип, 2006. — 684 с.
17. *Сапеляк О.* Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект / О.А. Сапеляк ; Інститут народознавства НАН України. — Львів : Червона калина, 2008. — 286 с.
18. Українці Бразилії (Os Ucranianos do Brasil / Ukrainians in Brazil): історико-етнологічне дослідження / гол. наук. ред. М. Гримич та ін. — Київ : Дуліби, 2011. — 262 с. : іл. — (Серія «Історична етнологія», укр., португ. та англ. Мовами).
19. *Ханенко-Фрізен Н.* Інший світ або Етнічність у дії: канадська українськість кінця двадцятого століття / Н. Ханенко-Фрізен. — Київ : Смолоскип, 2011. — 392 с., 8+8 іл. — (Серія «Українські Студії»).
20. *Berry J.W.* Acculturation: Living successfully in two cultures / J.W. Berry // International Journal of Intercultural Relations. — 2005. — № 6 (29). — P. 697—712.
21. *Faist T.* Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture / T. Faist // Ethnic and racial studies. — 2000. — № 2 (23). — P. 189—222.
22. *Fedyuk O.* Beyond Motherhood: Ukrainian Female Labor Migrants to Italy / Fedyuk Olena. — Budapest : Central European University. Dissertation manuscript, 2011.
23. *Friesen N.* Robinson Crusoes, Prostitutes, Heroes? Constructing the 'Ukrainian labour emigrant'in Ukraine / Friesen Natalia // Hyphenated Histories: Articulations of Central European Bildung and Slavic Studies in the Contemporary Academy. — 2007. — P. 103—120.
24. *Safran W.* Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return / W. Safran // Diaspora: A Journal of Transnational Studies. Spring. — 1991. — P. 83—84.
25. *Tololyan Kh.* The Contemporary Discourse of Diaspora Studies / Tololyan Kh. // Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. — 2007. — № 3 (27). — P. 648.
26. *Vertovec S.* Conceiving and researching transnationalism / S. Vertovec // Ethnic and racial studies. — 1999. — № 2 (22). — P. 447—462.
27. *Vianello F.A.* Migrando sole. Legami transnazionali tra Ucraina e Italia / F.A. Vianello. — Milano : FrancoAngeli, 2009. — 220 p.
28. *White M.J.* Language usage, social capital, and school completion among immigrants and native-born ethnic groups / White M.J., Kaufman G // Social Science Quarterly. — 1997. — P. 385—398.
29. Активісти української еміграції вимагають визнати УПА // Українська газета в Італії. — 29 жовтня. — 2009. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.radiosvoboda.org/content/article/1864610.html.
30. В Італії вшановують жертв Голодомору та річницю Євромайдану // Радіо Свобода. — 23 листопада. — 2014. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.radiosvoboda.org/content/article/26706454.html.
31. Вся Україна у виставковому залі // Українська газета в Італії. — 30 серпня. — 2008. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.gazetaukrainska.com/2011-04-04-11-58-41/2010-01-04-13-51-17/165-2009-12-30-18-00-06.html.
32. Законопроект «Про зовнішню трудову міграцію». — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.mlsp.gov.ua/labour/control/uk/publish/article?art_id=156583&cat_id=34946.
33. Марія Гайдай знайшла людей сильніших від страху // Українська газета в Італії. — 18 червня. — 2015. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.gazetaukrainska.com/2011-04-04-11-58-41/2010-01-04-13-51-17/5182-2015-06-17-16-22-35.html.
34. Офіційна сторінка Міжнародної української школи. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://ukrintschool.org.ua/about.html.
35. Показ моделей українських костюмів з колекції Лариси Іськів. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.flickriver.com/photos/tags/%D1%96%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D1%97/interesting/.
36. Посольство України в Італійській республіці. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://italy.mfa.gov.ua/ua/ukraine-it/ukrainians-in-it.
37. Світ пізнав Україну завдяки святам у Єзі та Пезаро // Українська газета в Італії. — 22 червня. — 2015. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.gazetaukrainska.com/2011-05-12-09-49-48/47-2011-04-04-12-39-32/5189-2015-06-22-07-55-40.html.
38. Сторінка Наталії Цебрик у соціальній мережі Facebook: https://www.facebook.com/nataliya.tsebryk?fref=ts.
39. Сторінка Руслани Марич у соціальній мережі Facebook. Творчі виставки в Італії. — Електронний ресурс. Режим доступу: https://www.facebook.com/media/set/?set=a.585025488181645.155887.580735878610606&type=3.
40. У Ватикані провели різдвяний Євромайдан // Радіо Свобода. — 29 грудня. — 2013. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.radiosvoboda.org/content/article/25215826.html.
41. Українська громада Риму збирала гроші для бійців АТО // Укрінформ. — 26 травня. — 2015. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.ukrinform.ua/ukr/news/ukraiinska_gromada_rimu_zbirala_groshi_dlya_biytsiv_ato_foto_2056834.

42. Українські діти за кордоном зможуть навчатися на дистанції в Міжнародній українській школі // Українська газета в Італії. — 21 лютого. — 2013. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.gazetaukrainska.com/2009-12-17-14-42-49/2011-04-04-12-13-29/3206-2013-01-04-11-39-39.html.
43. Українці Італії заявили себе на святі «ПополандоМі» // Українська газета в Італії. — 25 червня. — 2015. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.gazetaukrainska.com/2011-04-04-11-58-41/2010-01-04-13-51-17/5197-qq.html.
44. Українці Італії протестують проти дій Президента, уряду та ВР // Уніан. — 10 травня. — 2010. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.unian.ua/politics/355654-ukrajintsi-italiji-protestuyut-proti-diy-prezidenta-uryadu-ta-vr-ukrajini.html.
45. Українці Італії проти «мовного» закону // Українська газета в Італії. — 6 липня. — 2012. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.gazetaukrainska.com/2009-12-17-14-42-49/2011-05-05-12-31-26/2748-----qq.html.
46. Українці протестували проти Путіна у Римі та Ватикані (фото) // Українська газета в Італії. — 10 червня. — 2015. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.gazetaukrainska.com/2011-05-12-09-49-48/47-2011-04-04-12-39-32/5171-2015-06-10-16-10-34.html.
47. Українці Риму вшанували пам'ять Соломії Крушельницької // Українська газета в Італії. — 23 жовтня. — 2015. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://ukrpohliad.org/ukrayintsi-v-sviti/ukrayintsi-ry-mu-vshanuvaly-pamyat-solomiyi-krushel-ny-ts-koyi.html.
48. Caritas di Roma. Dossier Statistico Immigrazione: Caritas/Migrantes. — 22 Rapporto. — 2011. — Електронний ресурс. — Режим доступу: http://www.caritasitaliana.it/caritasitaliana/allegati/2908/Dossier_immigrazione2012_scheda_sintesi.pdf.
49. Dossier Statistico Immigrazione Caritas-Migrantes. — 2012. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.caritas.it/home_page/00000004_Home_Page.html -2012.
50. Instituto Nazionale di Statistica, ISTAT. — 2014. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://demo.istat.it/str2010/index.html.

Світлана Одинець

УКРАЇНСЬКІСТЬ У ДІЇ: РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ЕТНІЧНОЇ ТА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ В ТРАНСНАЦІОНАЛЬНОМУ СЕРЕДОВИЩІ УКРАЇНСЬКИХ МІГРАНТОК В ІТАЛІЇ

Простежено процеси становлення і репрезентації (транс) національної та етнічної ідентичностей українських мігранток в Італії. Українська жіноча спільнота в Італії розглядається не як сформований культурний комплекс, а як формація, що перебуває у постійній динаміці, і виникає через уявлення себе як частини українського національного проекту у процесі транснаціональних взаємодій.

Ключові слова: (транс)національна ідентичність, повсякденність, український проект, жіночий проект, Італія.

Свитлана Одинец

УКРАИНСКОСТЬ В ДЕЙСТВИИ: РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ЭТНИЧЕСКОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В ТРАНСНАЦИОНАЛЬНОЙ СРЕДЕ УКРАИНСКИХ МИГРАНТОК В ИТАЛИИ

Проанализированы процессы становления и репрезентации (транс)национальной и этнической идентичностей украинских мигранток в Италии. Украинское женское сообщество в Италии рассматривается не как сформированный культурный комплекс, а как формация в динамике, которая возникает через представление себя как части украинского национального проекта в процессе транснациональных взаимодействий.

Ключевые слова: (транс)национальная идентичность, этническая идентичность, повседневность, женская миграция, Италия.

Емпіричні дослідження

ВИМІРИ МІГРАЦІЙ

Пйотр ЦИМАНОВ,
Аґнєшка ПЬОТРОВСЬКА

ВПЛИВ ЗЕМЕЛЬНОГО РОЗДРОБЛЕННЯ ПІВДЕННО-СХІДНОЇ ПОЛЬЩІ НА МІГРАЦІЙНІ НАСТРОЇ СІЛЬСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ

Переклад з англійської Марка Латика

Piotr Cymanow, Agnieszka Piotrowska

IMPACT OF LAND FRAGMENTATION IN SOUTH-EASTERN POLAND ON MIGRATION DECISIONS MADE BY THE RURAL POPULATION

Translated from English by Marko Latyk

This academic paper discusses the impact of an adverse agrarian mix and accompanying adverse trends concerning the agricultural production environment on migration decisions, The potential of south-eastern Poland is benchmarked against EU member states, Also, opinions voiced by possible future farm managers about determining factors which facilitate the continuation or discontinuation of the farming activity are presented in the context of the push-pull migration theory.

Keywords: agrarian mix, human factor, migrations, Lesser Poland Region, Podkarpacie Region.

Аграрне перенаселення і його супутні несприятливі наслідки, головним чином економічні та соціальні, є значною перешкодою для розвитку сільського господарства в Малій Польщі та Підкарпатті. Брак альтернативних варіантів розвитку призводить до поступової депопуляції сільських районів, в основному через міграцію молодих і підприємливих людей; а в довгостроковій перспективі (в поєднанні з несприятливими демографічними тенденціями) — до периферійності зазначених регіонів.

Периферійні райони, в тому числі передгір'я Карпат, позначені серією несприятливих особливостей, що сповільнюють розвиток, сприяють економічній стагнації, і, як результат — призводять до переміщення людських ресурсів у сфери, які поляризують економічне життя. Беручи до уваги їх вплив, ці фактори можна охарактеризувати таким чином [3, s. 158]:

• Каузальні фактори, тобто безпосередньо пов'язані з периферійністю. Сюди належать високі транспортні витрати, а також низька якість технічної інфраструктури. Місцевим жителям складно скористатися зовнішніми економічними можливостями через значні відстані від міських центрів;

• Похідні фактори, пов'язані із впливом попередніх факторів. Тут слід зазначити високу вартість послуг, незначний вплив на рішення, що приймаються центральними органами влади, і низький рівень інновацій та підприємництва;

• Супутні фактори, які опосередковано пов'язані з каузальними: залежність місцевої економіки від вихідного сектора, слабо розвинута місцева інституційна інфраструктура і відносно слабкі зв'язки із зовнішнім середовищем.

Як зазначає Станні [12, с. 110], периферійна природа не обов'язково означає значну відстань від центральних районів або нерозвинуте транспортне сполучення. До характеристик периферії слід також віднести низьку густоту населення і слабку урбанізацію. Якимось чином, на противагу центральним регіонам, які об'єднують значну частину населення, інноваційні економічні суб'єкти розглядаються як динамічні центри зростання [11, с. 176]. Є цілий ряд перешкод, пов'язаних з негативно сформованою економічною неоднорідністю, наприклад, муніципалітети, які не пропонують перспектив сталих джерел доходу на місцевому рівні, що викликає несприятливі наслідки,

такі, як безробіття, депопуляція, маргіналізація, чи монофункціональний характер сільської місцевості. Відсутність зазначених альтернатив у поєднанні з низьким рівнем сільськогосподарської діяльності дрібних господарств є істотним чинником виштовхування молоді, що, в свою чергу, погіршує соціальний, економічний та культурний розвиток регіону.

Значення факторів виштовхування і притягання в теорії міграції

Міграції відомі людству споконвіків. Протягом тисячоліть як окремі особи, так і групи людей мігрували в пошуках кращих умов життя, безпеки та укриття від збройних конфліктів, переслідування і стихійних лих. Ці процеси відбувалися безперервно, проте їх інтенсивність змінювалася.

Минулого століття процеси міграції значно посилилися. З одного боку, у XX ст. відбулися значні міграційні переміщення в результаті Першої і Другої світових воєн, розпад багатонаціональних держав, силові етнічні конфлікти. Тоді, як з іншого боку, хвиля економічні міграції, — в основному була спрямована до заможних країн Західної Європи, США та Канади.

Мобільність, яка приводить до змін умов життя, є загальною рисою концепту міграції. Таким чином, можна зробити висновок, що це є *процес, який полягає в просторовому переміщенні, зміні місця проживання людей, які переїжджають з місця походження (пункт відправлення) до місця призначення (пункт прибуття)* [4, с. 132].

В цілому (тобто як частина початкового і кінцевого аналізу, де вхідні і вихідні дані дають змогу оцінити міграції в даному регіоні чи серед соціальної групи) цей процес визначається як *загальна сума кількості переміщень людей у просторі, що призводить до зміни місця проживання* [15, s. 16]. Визначаючи поняття зовнішніх міграційних рухів, Міхаловська стверджує, що у тих випадках, *коли кордон країни перетинають з туристичною чи професійною метою або з релігійних причин, а також з метою пошуку праці чи врегулювання політичних або економічних питань, ідеться про міжнародну міграцію* [5, s. 122].

І нарешті, з формального (юридичного або статистичного) погляду, міграцію визначають як *зміну місця проживання (постійного або тимчасового) в межах країни. Вона полягає в перетині адміністративного кордону округу чи регіону, в тому числі — у разі міських та сільських районів — зміну місця проживання в межах районів — від сільських у міські та навпаки [4].* Беручи до уваги економічний критерій, Наконечна характеризує міграцію як *просторовий рух професійно активної групи людей і членів їх сімей з метою поліпшення умов життя* [7, р. 12].

Попри вказані визначення, слід констатувати, що засадничою рисою міграції є переміщення окремих осіб чи груп людей, спричинене особливими умовами, які мають економічний, соціальний чи політичний характер.

Одним з ключових понять, яке пояснює міграцію, є так звана теорія виштовхування і притягання, розроблена Е. Лі. Згідно з нею, рішення мігрувати приймається після *порівняння умов місця походження з відповідними умовами в місці призначення* [3, р. 7]. Такий аналіз залежить від персональних характеристик особи; отже, міграція в основному відбувається залежно від того, як ці умови сприймаються.

Якщо фактори виштовхування і притягання є водночас в обох місцях, тоді спрацьовує так званий міграційний потенціал (таблиця 1).

Наукова література називає такі фактори виштовхування й притягання: низькі стандарти життя, низький рівень зарплати, безробіття, негативні сімейні і особисті умови проживання в країні, а також недостатня громадська безпека, або корпоративні рішення, які вимагають заміни персоналу. З іншого боку, привабливіший ринок праці та перспективи отримання вищого доходу за еквівалентну або низько кваліфіковану працю спонукають потенційного емігранта до того, аби розглянути, обдумати перспективу працевлаштування в країні призначення. Однак, перш ніж відбудеться міграція, необхідно, щоб склалися й інші передумови, скажімо, були отримані юридичні дозволи, забезпечений доступ до інформації, а мовний, культурний та географічний бар'єри — подоланні.

Масштаби міграції із сільської місцевості визначаються, з одного боку, характерними для неї факторами виштовхування, а з іншого — притягання: культурними і перспективою зробити кар'єру в міс-

Таблиця 1

Фактори виштовхування і притягання у порівнянні із чинниками, що визначають міграцію

Передумови міграції	Фактори виштовхування	Фактори притягання
Економічні та демографічні фактори	— Бідність; — Безробіття; — Низькі зарплати; — Висока народжуваність; — Відсутність базових послуг охорони здоров'я; — Прогалини в освітній Системі	— Вища оплата; — Перспективи підвищення рівня життя; — Особистий та професійний розвиток.
Політичні фактори	— Конфлікти; — Небезпека; — Насильство / зловживання; — Корупція; — Порушення прав людини.	— Відчуття безпеки; — Політична свобода.

Джерело: [3].

ких умовах або за кордоном. У довоєнний і післявоєнний періоди вплив індустріалізації економіки розглядався як фактор виштовхування. Це було пов'язано з аграрним перенаселенням у дрібних господарствах і відсталістю щодо міських районів. Зовнішній фактор виштовхування полягав у вищих стандартах життя у міських районах, конфіденційності побуту, а також у доступі до культурних можливостей та перспективі працевлаштування за межами сільського домогосподарства, — усе це сприймалося як соціальний розвиток. Масштаби міграції з сільських районів визначаються факторами виштовхування з сільської місцевості, культурними факторами притягання, і перспективами кар'єрного росту, доступними в міських районах або за кордоном. В даний час, економічні передумови є первинними стимулами для міграції. Освітні і сімейні є менш визначальними [1, s. 19].

Просторова структура і деаграризація сільської місцевості в Південній Польщі

Сільське господарство в Малопольщі та Підкарпатті характеризується значною аграрною дисперсією, яка має суттєвий вплив на економічні показники. Причини цього явища слід шукати в історичній спадщині, яка визначає локальну демографічну та економічну особливість, а також в культурі й традиціях. У той час як країни Західної Європи відчували позитивний вплив індустріалізації на концентрацію і спеціалізацію сільськогосподарського виробництва, у Польщі відбувалося переміщення надлишків робочої сили з сільських районів в центри промисловості без зміни місця проживання. Це створило так звану здвоєну модель праці, яка (у поєднанні з проблемами надійного житла у міських районах) в подальшому призвела до несприятливої аграрної структури. Розбіжності, пов'язані з таким явищем у Польщі і найбільших європейських країнах, представлені в таблиці 2.

Наведені числа демонструють, що виробнича сукупність польського сільського господарства в контексті земельного управління не сприяє ефективному управлінню ресурсами. Середня вартість господарства, еквівалентна 30% від середнього по ЄС, у поєднанні з маргінальною часткою найбільшої площі сільськогосподарських угідь, є серйозною проблемою, яка призводить до низької конкурентоспроможності, особливо відчутної при екстенсивному господарюванні. Переважна кількість господарств площею до 5 га в поєднанні з небажанням брати участь у процесах їх укрупнення призводить до поступового регресу в основних сферах аграрної економіки Польщі. Дані Центрального статистичного бюро також вказують, що у Польщі є лише трохи більше 130 тис фермерських господарств площею понад 20 га. З іншого боку, кожне четверте господарство має площу до 1 га, що не дає змоги більшості малим господарствам займатися виробництвом сільськогосподарської продукції, враховуючи якість сільськогосподарських земель. Ситуація в південно-східній частині Польщі є ще складнішою (таблиця 3).

Таблиця 2

Просторова структура аграрних господарств Польщі та найбільших країн ЄС (2005)

Країна	Площа землі сільськогосподарського призначення на господарство (**ha**)	Кількість господарств (у тисячах)	Частка господарств просторової групи			
			до 5 га	5—20 га	20—50 га	> 50 га
ЄС-25	18,3	9688	61,6	23,2	8.3	6.9
ЄС-15	24,2	5843	54,6	23,6	11	11
Німеччина	43,6	390	22,6	33,1	23	22
Франція	52,2	567	26,1	19,4	19	35
Італія	8,5	1729	73,6	19,5	4.6	2,3
Велика Британія	59,2	287	37,3	20,6	16	26
Польща	**6,4**	**2476**	**70,3**	**24,6**	**4.3**	**0,8**

Джерело: [10].

Таблиця 3

Середня площа господарства за місцевостями

Адміністративна одиниця (воєводство)	Середня площа сільськогосподарських угідь на одне господарство в 2012 р. (у гектарах)
Нижньошльонське	16,05
Куявсько-Поморське	15,04
Люблінське	7,45
Любуське	20,78
Лодзьке	7,52
Малопольське	3,88
Мазовецьке	8,50
Опольське	17,99
Підкарпатське (Підкарпаття)	4,56
Підляське	12,20
Поморське	18,94
Шльонське	7,14
Свентокшишське	5,49
Вармінсько-Мазурське	22,88
Велькопольське	13,41
Західно-Поморське	30,67

Джерело: ARiMR, 2013, cited in: Farmer, pl/PAP.

Наведені цифри засвідчують, що за середніми даними останнього сільськогосподарського перепису (2010 р.) найменші площі сільськогосподарських угідь Польщі були в Малопольщі (3,88 га) та Підкарпатті (4,56 га).

Дані, зібрані під час перепису, вказують, що Польща має 1 млн. 583 тис. сільськогосподарських угідь площею понад 1 га кожне, тобто вони зменшилися на 373000 га — на 19,1 відсотки порівняно з попереднім переписом 2002 року. Однак, спостерігаються і позитивні тенденції: середня площа угіддя зросла на 13,1 відсотка порівняно з попереднім періодом (8,44 га); у той час як кількість малих фермерських господарств (площею 1—5 га) скоротилася на 22,7 відсотка. Водночас, кількість найбільших угідь (площею більше 50 га) зросла на 28,8 відсотка, тоді як кількість угідь площею 30—50 га зросла на 11 відсотків. Варто відзначити, що зміни, головним чином, торкаються північно-західної Польщі, тоді

Таблиця 4

Масштаби міграції за категоріями (у %)

Кількість осіб	Відсоток осіб, які заявили про міграцію за категорією	Всього опитаних
Категорія I		
1—2	64,1	30,9
3—4	17	8,2
5 & <	18,9	9,1
Категорія II		
1—2	39,3	20
3—4	35,7	18,2
5 & <	25	12,7
Категорія III		
1—2	22,7	18,2
3—4	29,6	23,6
5 & <	47,7	38,2

Джерело: Авторське дослідження.

як в Малопольщі або в Підкарпатті історичні, демографічні та культурні чинники стоять на заваді змінам. Запропоновані дані вказують на значну аграрну фрагментацію, що призводить до скорочення частки цієї галузі економіки в сукупному доході місцевих мешканців, і, як наслідок, до значного посилення фактора виштовхування, який може змусити професійно активних людей покинути місцевість.

Відхід від сільського господарства в Малопольщі і Підкарпатті відбувається з кількох зазначених причин і призводить до систематичного посилення деаграризації. Економічний та сільськогосподарський аспекти цієї тенденції підкреслюють поступову зміну не стільки у структурі, як у способі використання землі і стосуються скорочення частки угідь, призначених на отримання вигоди від широкого використання землі завдяки добрій сільськогосподарській культурі: земля або не використовується, або ж заросла лісами. Ось який перелік економічних наслідків такої деаграризації пропонує Шиманьська [14]:

• Зниження частки сільського господарства у ВВП;

• Зменшення економічного значення сільського господарства в агробізнесі;

• Зменшення частки доходів від сільського господарства до бюджетів сільськогосподарських і сільських домогосподарств;

• Нерівність доходів серед сільського населення;

• Зменшення витрат на виробництво сільськогосподарської продукції;

• Зменшення інвестиційних витрат;

• Пониження абсолютної і відносної зайнятості у сільському господарстві;

• Значна фінансова залежність господарств від субсидій;

• Зменшення асигнування на сільське господарство у національному бюджеті.

З економічної точки зору, процес деаграризації спричиняє зміни в системі джерел доходу для сільського населення і фермерських господарств, що стає очевидним з огляду на регресію обсягів виробництва аж до повного припинення грошових доходів від цього виду діяльності [6]. Альтернативними джерелами доходу стають: соціальні допомоги, вимушена праця та самозайнятість (часто пов'язана з необхідністю переміщення), що призводить до інтенсифікації внутрішньонаціональної і зовнішньої (міжнародної) трудової міграції, як сезонної (короткострокової), так і довготривалої (проживання в країні призначення), розрахованих на багаторічні періоди.

Нотатки про методологію дослідження. У цьому дослідженні використано результати опитувань 110 студентів останнього року навчання магістерської програми на факультетах точних наук та інженерних спеціальностей в сільському господарстві, здійснених на початку 2012 року. Проведено цільо-

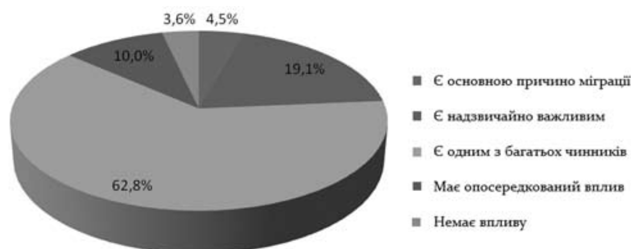


Рис. 1. Оцінка впливу несприятливого середовища аграрної структури на міграційні настрої: відповіді респондентів. Джерело: Авторське дослідження

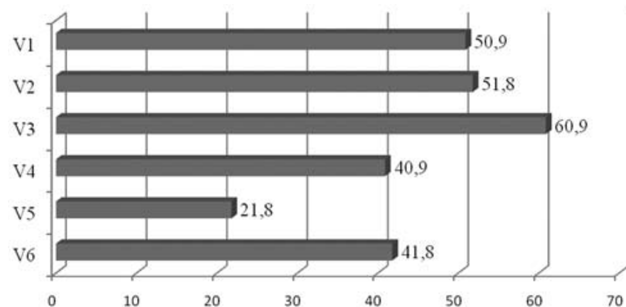


Рис. 2. Чинники, що сприяють росту використання сільськогосподарських угідь в Південній Польщі (в %). Джерело: Авторське дослідження

ве опитування. Респонденти заявили, що їхні батьки є власниками сільськогосподарських угідь, а отже опитувані є спадкоємцями майна і в майбутньому керівниками господарств.

Аграрна структура як фактор виштовхування із сільських місцевостей

Перший етап дослідження полягав у спробі визначити масштаби міграції в оточенні опитуваних. З усіх респондентів тільки одна особа не зіткнулася у своєму оточенні з прикладом трудової міграції упродовж останніх 10 років, у той час як масштаби міграції варіювалися, залежно від ступеня спорідненості між опитуваним і мігрантами.

Дослідження показує, що серед 48% опитаних мігрували їх найближчі родичі (категорія I), понад 50 відсотків (50,9%) випадків міграції відбулися в групі далеких родичів (категорія II), в той час як 80% зазначали випадки міграції серед друзів, знайомих та сусідів (категорія III). Детальну категоризацію продемонстровано в таблиці 4.

Ці дані демонструють, що міграція є масовим явищем в сільських районах. В категорії I і II, тобто у власній сім'ї і в ширшій родині, серед опитаних найчастіше згадується 1—2 випадки міграції, в той час як в категорії III, тобто знайомих та сусідів, зазначено більше випадків міграції.

Це підтверджується різними підрахунками. Респонденти, які знають про випадки в різних категоріях, вказали, що це стосувалося 2,47 осіб в категорії I, 3,33 людей категорії II і 5,8 осіб категорії III.

Оцінка масштабів міграції в районах, де замешкували опитувані, і підтвердження, що це явище є доволі поширеним, дали змогу оцінити вплив фактора виштовхування — несприятливої аграрної структури — в міграційній теорії виштовхування-притягання. Релевантні відповіді опитаних представлені на рис. 1.

Виявилося, що понад 60% опитаних вважають, що аграрна фрагментація є однією з причин міграції, в той час як інші 25% вважають, що вона є доволі впливовим чинником, і навіть переважаючою причиною міграції. Лише 15% опитаних вважають, що несприятлива аграрна структура в південно-східній Польщі або не має впливу, або ж впливає на процес міграції незначною мірою, опосередковано.

Далі, респондентів просили вказати на максимум 3 з 6 ключових процесів (за визначенням автора), які сприяють кращому використанню земель сільськогосподарського призначення та які одночасно призводять до зменшення масштабів міграції з даних регіонів. Взято до уваги такі варіанти:

V1. Збільшення рентабельності сільськогосподарського виробництва (вищі ціни на продукти харчування);

V2. Реалізація ефективних процесів укрупнення, з метою забезпечення змін у конфігурації угідь;

V3. Виділення коштів на створення високопродуктивних спеціалізованих господарств (наприклад, садів);

V4. Зниження ринкових цін на землю з метою полегшити розширення існуючих господарств;

V5. Прийняття законів для полегшення права довгострокової оренди;

V6. Зникнення ментальних бар'єрів щодо розпорядження господарствами, що підлягають ліквідації;

Варіанти прийняття рішень продемонстровано на рис. 2.

Як свідчать дані, створення високопродуктивних спеціалізованих господарств (наприклад, са-

дів) — це найефективніша форма використання фрагментованих земельних ресурсів. На жаль, це рішення вимагає значних фінансових затрат. Ще один варіант полягає у проведенні ефективних процесів укрупнення, який, однак, зіткнувся зі значними формальним, юридичними, а також соціально-культурними проблемами у згадуваних регіонах. Потенційні керівники господарств також вважають, що несприятлива ситуація може бути змінена шляхом введення вищих цін на продовольство, що матиме вплив на рентабельність сільськогосподарської діяльності. Варіант, що стосується законодавчих змін, покликаних збільшити інтерес до довгострокового права оренди і укрупнення земельних угідь під егідою успішних і впливових землевласників без зміни в структурі власності, оцінювався як малоперспективний.

Узагальнення та висновки

На основі огляду літератури та сукупних статистичних даних, а також відштовхуючись від результатів власних досліджень, сформульовано такі авторські висновки:

1. Аграрне перенаселення в Малопольщі та Підкарпатті, в поєднанні з малорозвинутою індустріалізацією більшості периферійних районів, призводить до ряду несприятливих явищ, як-от низький рівень життя і заробітної плати, безробіття; як наслідок, маємо фактор виштовхування, особливо це стосується молодших і освіченіших місцевих жителів.

2. Польща відрізняється від інших європейських країн значною аграрною фрагментацією, особливо в південно-східних регіонах країни. В результаті, частка від сільськогосподарської роботи в сукупному доході місцевих мешканців зменшується.

3. Проведене дослідження припускає, що протягом останніх 10 років міграція стала поширеним явищем в зазначених регіонах. Кожне друге господарство має міграційний досвід, наприклад, щонайменше один близький родич мігрував, у той час як майже всі респонденти підтвердили міграцію серед далеких родичів і сусідів.

4. На думку 63% респондентів, несприятлива аграрна структура стала одним із чинників прийняття рішення про міграцію, в той час як 25% опитаних заявили, що вона мала визначальний вплив. Засобами поліпшення існуючої ситуації було названо створення високопродуктивних спеціалізованих господарств, реалізацію процесів укрупнення, а також підвищення рентабельності сільськогосподарського виробництва — в основному, за рахунок підвищення цін на продукцію.

1. *Cymanow P.* Wpływ niekorzystnej struktury agrarnej na decyzje migracyjne mieszkańców Małopolski / Cymanow P. // Roczniki Naukowe (Impact of Adverse Agrarian Mix on Migration Decisions Taken by Inhabitants of Lesser Poland: Academic Annuals). — SERiA. — 2012. — Volume XIV. — Series 4.
2. Demographic Yearbook / Central Statistical Office. — 2007.
3. *Dębowska O.* Migracje — wyniki aktualnych badan i analiz (Migrations: Results of Current Studies and Analyses) / Dębowska O. — Kraków : MORPiE, 2007.
4. *Manstead M.* Psychologia społeczna Encyklopedia Blackwella / Manstead M. // The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology JS / red. Hewstone. — Warsaw, 2001.
5. *Michałowska G.* Mały słownik stosunków międzynarodowych (Small Glossary of International Relations) / Michałowska G. — Warsaw : Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1996.
6. *Musiał W.* Wiejskie obszary górskie w procesie przemian społeczno-gospodarczych (Rural Mountain Regions in Social and Economic Transformation Process) / Musiał W. — Warsaw : IRWiR PAN, 2007.
7. *Nakonieczna J.* Migracje międzynarodowe a rozwój państwa (International Migrations vs. Country Development) / Nakonieczna J. Żurawia Papers, Scholar. — Warsaw, 2007.
8. *Olechnicka A.* Regiony peryferyjne w gospodarce informacyjnej (Peripheral Areas in Information Economy) / Olechnicka A. — Warsaw : Scholar, 2004.
9. Rocznik Demograficzny GUS. — Warszawa, 2007.
10. Rocznik Statystyczny Rolnictwa i Obszarów Wiejskich GUS. — Warszawa, 2007.
11. *Satoła Ł.* Zróżnicowanie wykorzystania funduszy Unii Europejskiej w układzie centrum — peryferia (The differences in the use of the European Union funds in the centre and peripherals) / Satoła Ł. // Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu (Research Papers of Wroclaw University of Economics). — 2013. — № 320. — P. 176—185.
12. *Stanny M.* Modele funkcjonalne wiejskich obszarów peryferyjnych w Polsce (Models of Rural Peripheral Areas in Poland) / Stanny M. // Academic Annuals. — SERiA. — 2012. — Volume XIV. — Issue 4.
13. Statistical Yearbook of Agriculture and Rural Areas / Central Statistical Office. — Warsaw, 2007.
14. *Szymańska A.* Dezagraryzacja wsi i jej skutki (Disagrarization and Implications) / Szymańska A. // Rolniczy

Magazyn Elektroniczny / Central Agricultural Library. — Warsaw, 2008. — (Electronic version, Talk dated 15.02.2013).

15. *Zamojsk J.E.* Migracje i społeczeństwo współczesne. (Migrations and Contemporary Society) / Zamojsk J.E. — Warsaw : IHN PAN, 2007. — http://www,farmer,pl/chmura-tagow/wielkosc-ekonomiczna-gospodarstw,6285,html, [2011]. Talk dated 14.02.2013.

Пйотр Циманов, Агнєшка Пьотровська

ВПЛИВ ЗЕМЕЛЬНОГО РОЗДРОБЛЕННЯ ПІВДЕННО-СХІДНОЇ ПОЛЬЩІ НА МІГРАЦІЙНІ НАСТРОЇ СІЛЬСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ

Переклад з англійської Марка Латика

Розглядається вплив несприятливої аграрної структури та супутніх негативних тенденцій у сільськогосподарському виробництві на міграційні рішення. Показаний потенціал південно-східної Польщі на тлі держав ЄС. Крім того, запропоноване міркування ймовірних майбутніх менеджерів господарств щодо визначальних чинників сприяння продовженню або припиненню фермерської діяльності, сформульованих у контексті міграційної теорії виштовхування-притягання (push-pull migration theory).

Ключові слова: аграрна структура, людський чинник, міграції, Малопольща, Підкарпатське воєводство.

Пйотр Циманов, Агнешка Пйотровска

ВЛИЯНИЕ ЗЕМЕЛЬНОГО РАЗДРОБЛЕНИЯ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ПОЛЬШИ НА МИГРАЦИОННЫЕ НАСТРОЕНИЯ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ

Перевод с английского Марка Латика

В статье рассматривается влияние неблагоприятной аграрной структуры на решения о миграции и сопутствующих негативных тенденций, касающихся сельскохозяйственного производства. Сравнивается потенциал юго-восточной Польши и государств-членов ЕС. Мнения возможных будущих руководителей хозяйств об определяющих факторах, способствующих продолжению или прекращению сельскохозяйственной деятельности, представлены в контексте миграционной теории «выталкивания-притяжения» (push-pull migration theory).

Ключевые слова: аграрное смешивание, человеческий фактор, миграции, регион Малопольша, регион Подкарпатье.

ВИМІРИ МІГРАЦІЙ

Станіслав ФЕДОРЧУК

ТРУДОВА МІГРАЦІЯ З ГАЛИЧИНИ ТА ВОЛИНІ ДО ВУГІЛЬНИХ КОПАЛЕНЬ ДОНБАСУ (жовтень 1939 — січень 1940 рр.)

Stanislav Fedorchuk

LABOUR MIGRATION FROM GALICIA AND VOLYN TO THE COAL MINES OF DONBASS (october 1939 — january 1940)

This article will review the state of the Donbas coal industry before the Second World War, causes and consequences of the crisis on the personnel mines , as well as the first course of organized labor migration from Galicia and Volyn region to Stalin region, its stages and over. Special attention will be devoted to describing and analyzing the activity of management of coal enterprises, party authorities and repressive system on migrant workers in 1939—1940.

Keywords: Second World War, Poland, USSR, Germany, Galicia, Volyn, Stalin region, Voroloshylovhradska region, industrialization, coal industry, economy mobilization plan, labor migrants, repressive system, escape from enterprises.

Історію Південно-Східної України протягом останніх трьох століть дослідники уявляли як своєрідний аналог американського «Дикого Заходу», територію високої транзитивної діяльності різноманітних етнічних груп, які визначали строкату поселенську структуру краю. Попри перевагу української етнічної складової протягом XVIII—XIX ст. внаслідок політичної активності царського уряду на території майбутньої Донецької області з'явилися поселення німецьких, польських, сербських, грецьких переселенців.

Розвиток промисловості в Донбасі у другій половині XIX ст. зумовлений гострою потребою індустріалізації Росії, в першу чергу її армії після ганебної поразки у Кримській війні, а індустріалізація вимагала промислового видобутку вугілля та виробництва металу. Цьому сприяла активна інвестиційна та економічна діяльність британських, бельгійських, французьких компаній, що спричинила чергову міграційну хвилю спеціалістів з Європи. Жовтневий переворот став поштовхом до змін у житті вихідців з Європи, примусивши частину з них повернутися додому. Доля тих, хто залишилися, була вкрай трагічною — внаслідок сталінських репресій, які застосовували до представників різних європейських народів (поляків, німців, греків). До того ж, територію Донбасу сталінський режим розглядав як місце примусового проживання переселених та депортованих груп населення СРСР.

Попри відкриті архівні справи від початку 1990-х рр., в сучасній історіографії практично відсутні дослідження, присвячені долі колишніх польських громадян: українців, поляків, євреїв, білорусів, які вирушили до Донбасу як трудові мігранти у жовтні — грудні 1939 року. Це дослідження має на меті висвітлити архівні матеріали та нечисленні згадки про долю переселенців.

Поява нових мігрантів на територіях Слобожанщини, Приазов'я та Подонцов'я пов'язана з періодом наполеонівських воєн, коли численні господарства королівства Пруссії та Австрійської імперії зазнали збитків, через що вони погодилися на пропозицію уряду Російської імперії переселити частину населення зі своїх територій до приазовських степів. Лише за 1823—1825 рр. поблизу Маріуполя було засновано 17 іноземних поселень, зокрема шість із них — з виключно католицьким населенням [7, с. 51]. Переважно це були вихідці з узбережжя Балтійського моря — Данциґу (нині Ґданськ), Марієнбурґа (Мальборка) та Ельбінґа (Ельблонґа).

Наступна міграційна активність припадає на час активного залучення бельгійських та інших європейських інвестицій у розвиток Донецького кам'яновугільного басейну, який розпочався з середини XIX ст. і тривав майже до початку XX ст., коли почалася загальноєвропейська економічна криза. Численні польські інженери, які працювали на різноманітних підприємствах Варшави й інших польських міст, вирушали до Донбасу, де не вистачало висококваліфікованих спеціалістів у галузі металургії, видобувної та хімічної промисловості [8].

Як зазначають у довідниковому виданні 2002 р. співробітники дослідницького інституту «Karta», частина польського населення УРСР була репресована у 1920—1930-х рр. внаслідок політики колективізації та знищення заможних селянських господарств.

На території УРСР вздовж радянсько-польського державного кордону, встановленого Ризьким договором у 1921 р., мешкала велика кількість поляків (насамперед йдеться про територію тодішньої Вінницької та Київської областей), як у сільських, так і міських громадах. З початком масових репресій 1935 р. були скасовані національні автономні адміністративні одиниці, а польське та українське населення прикордонної смуги було силоміць вивезене до східних регіонів Української та Білоруської РСР. Тоді в Сталінську, Харківську, Дніпропетровську області було вивезено понад 9 тисяч родин (сімей), або приблизно 40 тисяч осіб (без переведення на «спецрежим», передбачений для засуджених) [13, с. 5]. Попри те, що ця міграція була відвертим насильством над мешканцями прикордонних територій, вона досі не розглядається як елемент репресивної політики радянського режиму проти поляків та інших національностей [13, с. 7].

Лінія «старого» державного кордону звільнялася не лише від польських господарств — під виселення потрапили представники інших етнічних груп: з Київської області — 56 ешелонів (5478 господарств — 26168 осіб), з Вінницької області — 32 ешелони (2864 господарства — 12828 осіб). НКВС повідомляв, що серед депортованих було: українців — 3434 господарства, поляків — 2866 господарств, німців — 1903, інших — 126. У складі переселених господарств було «куркульських» — 1155, одноосібних — 3725, колгоспників — 3396, інших — 52. Із загальної кількості депортованих у межах цієї акції на 13 березня 1935 р. у Донецькій області було прийнято 31 ешелон виселенців з територій «старого» державного кордону (3044 господарства, 14083 осіб) [5, с. 105].

Згідно з дослідженням професора Володимира Нікольського, під час розпалу сталінських репресій 1937 р. поляки стали другою за чисельністю національною групою репресованих після українців. Всього було заарештовано 30463 особи польської національності, що становило 19,1% від загальної кількості арештованих в УРСР 1937 році. У Донецькій області репресовано 3689 поляків, що становило 13,6% від загальної кількості [16]. Порівняно з кількістю репресованих в УРСР поляків 1937 р., Донецька область була трагічним «лідером», на неї припало понад 10% всіх репресованих поляків у республіці.

Ставлення керівництва СРСР до існування Польської держави було достатньо ворожим у період перед Другою світовою війною. Згідно з працею військових стратегів Радянського Союзу під керівництвом М. Тухачевського «Майбутня війна» («Будущая война»), яку було видано обмеженим накладом 1926 р., Польщу віднесли до першої категорії «ворожих країн в ставленні до СРСР», поряд із державами Балтійського регіону — Фінляндією, Литвою, Латвією, Естонією, а також Румунією, Францією та Британією [11, с. 136].

Згідно з розрахунками військового керівництва СРСР, блискавична й успішна війна з Польщею могла розпочатися за дев'ять—десять років, рахуючи від 1926—1927 рр.

За іронією долі розрахунки радянських військових стратегів (більшість з яких репресували ще до початку війни) виявилися напрочуд правдивими. Унаслідок таємної угоди між Німеччиною та Радянським Союзом у серпні 1939 р. розпочалася Друга світова війна та військова агресія проти Польщі.

Окупація території Галичини та Волині, а пізніше встановлення демаркаційного кордону між німецькою та радянськими окупованими територіями Польщі спричинили величезний рух польських громадян, які намагалися врятуватися від наступу військових фронтів. Групи громадян із Центральної та Західної Польщі відступали разом із частинами польської армії на Схід, у надії потрапити до, як вважалося, нейтральної Румунії, у сподіванні, що на

територіях Галичини та Волині не скоро з'являться німецькі військові частини. Ці сподівання виявились марними — війська Радянського Союзу за таємною домовленістю з політичним керівництвом Німеччини перетнули державний радянсько-польський кордон і розпочали повномасштабну війну на території Східної Польщі. Наприкінці вересня 1939 р. радянська та німецька армії зустрілися біля Львова, Любліна та Білостока.

На всіх приєднаних до СРСР територіях більшовики почали створювати нові органи влади — тимчасові управління в селах та повітах, а також селянські комітети у волостях та селах, до яких долучали, насамперед, радянських військових, членів КП(б)У і працівників чиновницького апарату УРСР. Вже на початку жовтня 1939 р. Військова Рада Українського Фронту спільно з ЦК КП(б)У оголосила про майбутні вибори до Народних Зборів Західної України [5, с. 116—117], що можна вважати повноцінним початком встановлення радянської влади на окупованих територіях.

Нова влада, встановлена збройним шляхом, поспішала стати легальною в очах місцевого населення, імітуючи зовнішню демократичність процедур зі створення представницьких органів, які від початку перебували під жорстким контролем політичного та репресивного апарату СРСР.

Перед керівництвом УРСР постало важливе питання не тільки реорганізувати владні інституцій на території Галичини та Волині, а й розв'язати численні соціально-економічні проблеми, пов'язані з наслідками війни. Як свідчили очевидці з радянського керівництва, величезна кількість польських біженців з німецької зони окупації опинилася на радянському боці без жодних засобів до існування, частина населення втратила роботу і власні заощадження у польських фінансових установах.

Згідно з текстами стенограм нарад Сталінського обласного комітету КП(б)У, керівництво ЦК КП(б)У та особисто Микита Хрущов розглядали можливість організованої трудової міграції колишніх польських громадян, які перебували на Галичині та Волині, як політичний крок, що мав посилити пропагандистські позиції партії та СРСР на окупованих територіях та продемонструвати, наскільки великий потенціал «нової батьківщини» для нових громадян [2, арк. 11].

З іншого боку, не менш важливим чинником, а, можливо, і найважливішим, був стан промисловості УРСР, який гостро потребував нових робочих рук. Зокрема вугільна галузь УРСР, що тоді переважно була сконцентрована на території Донбасу, згідно з планами керівництва країни мала інтенсивно розвиватися в 1939—1942 роках. В УРСР планували відкрити 157 нових шахт із запланованим обсягом видобутку 58,8 мільйонів.

Ці плани виявилися вкрай нереалістичними. Щороку мали здавати до повноцінної експлуатації 31 шахту, тоді як за весь період 1938—1941 рр. до ладу стало всього 16 нових шахт.

Попри запровадження в 1930-х рр. нових механізованих методів видобутку вугілля на Донбасі, обстеження Донецького індустріального інституту у квітні 1940 р. виявило, що шахтні механізми використовували на 40—50%, а конвеєрні установки всього на 30—50% від запланованої потужності. Регулярні зриви постачання шахтної техніки та механізмів із машинобудівних заводів спричиняли додаткові проблеми у виконанні планів видобутку вугілля.

Дотримання плану з боку різноманітних категорій шахтарів Донбасу теж було далеким від очікувань політичного керівництва СРСР: згідно з інформацією комісії Донецького індустріального інституту у квітні 1940 р. машиністи врубмашин виконували план на 40,9%, машиністи електровозів на 35%, а забійники на 27,5% [12, с. 8]. Ці, далеко не повні, цифри свідчать, що основна вага видобутку залишалася в руках тієї категорії шахтарів, які були вимушені видобувати вугілля методами кінця XIX — початку XX ст., в умовах постійно зростаючих потреб військової та важкої промисловості СРСР.

Однак основним кризовим чинником у вугільній промисловості Донбасу і СРСР була плинність шахтарських кадрів, яка стала справжнім прокляттям для галузі. Відносно великі заробітки шахтарів не компенсували поганих житлових та санітарних умов, а також не вирішували проблеми дефіциту різноманітних товарів. Від 1930-х рр. політичне керівництво СРСР намагалося здійснити заходи із закріплення за вугільними підприємствами працівників.

ЦК ВКП(б) та Рада народних комісарів СРСР 8 квітня 1933 р. прийняли постанову «Про роботу вугільної промисловості Донбасу», у якій йшлося про таке: «Найяскравішим показником безрукості, без-

порадності та незразкової відсталості господарчого та партійного керівництва вугільного Донбасу треба вважати пануючу на шахтах т. зв. плинність робітників і службовців» [15].

Як заходи, що могли б зупинити плинність кадрів у вугільній промисловості Донбасу, було запропоновано укладення індивідуальних угод між шахтарями та відповідними шахтами. Контракт передбачав, що згідно з умовами, працівник мав відпрацювати мінімум один рік на підприємстві, не прогулювати і не порушувати правил трудової дисципліни. Керівництво шахти зобов'язувалось надати житлову площу (квартиру або гуртожиток), підвищувати кваліфікацію працівника, надавати відповідні кредити в магазинах для придбання речей довготривалого користування тощо. Заохочення передбачало також отримання додаткового місячного заробітку шахтаря за результатами виконання умов контракту, т. зв. «тринадцята зарплата».

Очікуваного закріплення шахтарів на вугільних підприємствах Донбасу не сталося, оскільки керівництво шахт часто було неспроможне виконати взяті на себе зобов'язання. Звичайно, впливали і традиційні фактори: проблема необхідної кількості житлової площі, соціально-побутова невлаштованість, поганий рівень медичного обслуговування, високий травматизм і смертність на підприємствах галузі, незадовільне харчування та відсутність товарів широкого вжитку.

Плинність шахтарського персоналу в СРСР 1930 р. сягнула 295,2% (як вважає Гіроакі Куромія, це свідчення, що «в середньому кожен шахтар тричі на рік змінював місце роботи» [6, с. 43—44]), але внаслідок політичних та адміністративних заходів 1934 р. вона знизилася до 95,4%. Однак короткотривалий ефект зменшення плинності працівників вугільної галузі був зведений нанівець наступними роками — 1937 р. плинність гірничих кадрів становила 117%. У передвоєнні роки тенденція плинності кадрів лише посилювалася. Згідно з даними дослідників, 1939 р. з усієї кількості шахтарів Донбасу — 373700 осіб, протягом року звільнилося 487300, що становило 130,4%.

Проаналізувавши ситуації в конкретних вугільних підприємствах Сталінської області, можна побачити, що, наприклад, лише за 10 місяців 1939 р. з тресту «Орджонікідзевугілля» звільнилося 4238 працівників (загальна кількість шахтарів тресту становила 12 тисяч), тобто плинність кадрів склала понад 25% [12, с. 9]. Варто враховувати, що всього на території Сталінської області на 1939 р. діяло 11 вугільних трестів комбінату «Сталінвугілля».

У такій ситуації рішення керівництва СРСР залучити нових працівників на шахти Донбасу з приєднаних територій Галичини та Волині було цілком прагматичним з огляду на ситуацію у вугільній галузі. Традиційна проблема плинності кадрів вирішувалася за рахунок вербування та залучення працівників з-поза меж Донбасу. Вважалося, що віддаленість Донбасу від «малих батьківщин» завербованих працівників з різноманітних регіонів РСФСР та УРСР буде сприяти їхньому кращому «вкоріненню» на вугільних підприємствах.

14 жовтня 1939 р. секретар Сталінського обкому скерував п'ять осіб у відрядження до Центрального Комітету КП(б)У в Києві «для розв'язання питання щодо набору робочої сили для шахт Донбасу в районах Західної України» [4, арк. 1—4].

Згідно з інформацією цих представників, зокрема М.А. Груца, ввечері 18 жовтня 1939 р. відбулася зустріч з першим секретарем КП(б)У М. Хрущовим, а також головою Верховної Ради УРСР М. Бурмистенком. У розмові з представниками вугільних підприємств Сталінської області М. Хрущов наголосив на важливому для радянської влади політичному контексті набору шахтарів для підприємств Донбасу. Під час тригодинної розмови він окремо зазначив, що важливо терміново набрати працівників напередодні Народних Зборів Західної України в кількості 1000 осіб, пояснюючи, що «ідуть контрреволюційні розмови про те, що у них там в самих безробіття, голод тощо» [2, арк. 11]. Тобто вербування працівників на шахти Донбасу мало, за прогнозом партійного керівництва республіки, вплинути на суспільну думку населення приєднаних територій Галичини та Волині напередодні ретельно зрежисованих Народних Зборів.

Під час наради 18 жовтня 1939 р. партійне та політичне керівництво УРСР встановило чітке завдання для майбутніх вербувальників на шахти Донбасу: «Так нам і заявили, що Ваше завдання протягом однієї доби перед народним зібранням відібрати 1000 осіб та вивезти у Донбас» [2, арк. 11].

Серед основних застережень, що висловило політичне керівництво УРСР перед майбутніми вер-

бувальниками, були зауваги щодо того, що на території Галичини та Волині вони не зможуть набрати кваліфікованих металургів чи забійників. Основними категоріями безробітного населення окупованих територій Польщі стали чоботарі, кравці, представники вільних професій, а також співробітники медичних закладів. Всього називали цифру 36 тисяч безробітних, сконцентрованих у місті Львові в жовтні 1939 році.

Відповідальні за набір висловили власні упередження щодо набору працівників у Львові, зауважуючи, що зазначені категорії населення навряд чи надаються для роботи на вугільних шахтах Донбасу. Крім того, навчені отруйним досвідом постійного пошуку ворогів народу в умовах сталінського передвоєнного режиму, вербувальники висловлювали занепокоєння, що разом із завербованими працівниками до них потраплять і колишні офіцери польської армії. У відповідь: «Тов. Хрущов казав, що безперечно, потраплять різні елементи, але ми будемо їх ліквідовувати там на місці, тому що наш НКВС там суттєво цим питанням не займався, тому що там виловили 14 тис. офіцерів, які переховувалися» [4, арк. 12].

Інший вербувальник, І.Є. Кравченко, у своїй розповіді про підготовку до рекрутування шахтарів для Донбасу на Галичині та Волині свідчив, що М. Хрущов проводив консультації з Й. Сталіним щодо небезпеки потрапляння «диверсантів» і «шпигунів» до лав завербованих до роботи на копальнях Донбасу. Однак партійне керівництво висловлювало непохитну віру в ефективність діяльності НКВС на Донбасі, здатну виявити всі небезпечні елементи серед трудових мігрантів.

Слід вказати, що Донбас був місцем переховування для різноманітних категорій населення, яких переслідувала радянська влада, які, стаючи до роботи на вугільних копальнях, часто змінювали документи або видавали себе за інших осіб. Не зважаючи на діяльність карально-репресивних органів, на шахти потрапляли колишні офіцери денікінської армії, колишні махновці, представники численних повстанських організацій, які діяли в Україні під час 1917—1921 років. Нестача робочих рук призводила до неуважного ставлення до стану документів або навіть їхньої відсутності у нових працівників копалень.

Висловлюючи настанови щодо роботи з шахтарями-вихідцями із Західної України, перший секретар КП(б)У М. Хрущов давав їм таку характеристику: «...Це не наші робітники, вони не звикли так жити, як ми живемо, та їм можуть не сподобатись наші умови, треба до них застосовувати жорстку пролетарську дисципліну та казати — ліквідували безробіття, звільнили Вас від ярма капіталістів та панів, працюйте чесно разом з усім робочим класом Радянського Союзу» [2, арк. 15].

Для радянських партійних чиновників важливим пропагандистським гаслом щодо забезпечення ідеологічної бази в роботі з вихідцями із Галичини та Волині, які висловили бажання працювати на шахтах Донбасу, було навіювання новим громадянам комплексу морального боргу перед Радянським Союзом, який «звільнив» території Галичини, Волині, а також Берестейщини, Віленщини, Білосточчя від польської влади. Це повідомлення повторювали майже на всіх офіційних заходах за участі партійного керівництва Сталінської області, а також воно було, на думку керівництва шахт, безвідмовним аргументом у відповідь на будь-які суперечки з шахтарями — трудовими мігрантами. Ставлення до майбутньої долі завербованих шахтарів у Львові, які мали працювати на шахтах Донбасу, і навіть економічна ефективність їхньої роботи не були пріоритетом для партійного керівництва. У відповідь на чергові нарікання вербувальників щодо неможливості використання завербованих працівників у вугільній промисловості Донбасу, представник Ради народних комісарів УРСР відповідав цілком цинічно (згідно з матеріалами виступу І.Є. Кравченка): «...Якщо ми мільйон рублів витратимо, так це для нас нічого не вартує» [2, арк. 34].

Згідно з настановами партійного керівництва, вербувальники з Донбасу мали здійснити рекрутування 10 тисяч безробітних у Львові.

Перший ешелон трудових мігрантів у Львові формували в надшвидкому темпі: три вербувальники здійснювали набір з огляду на те, що 21 жовтня 1939 р. вони вже мали вирушити до Донбасу. Вербувальники визнавали, що вони добирали працівників першого ешелону «абияк», вирішуючи на око придатність чи непридатність до важкої фізичної праці в копальні, приймаючи документи та підписуючи контракти навіть без медичної комісії чи без присутності представника закладу охорони здоров'я.

Як стверджували вербувальники, вони намагалися сформувати перший ешелон так, щоб до нього потрапили насамперед самотні чоловіки, які не мали власних родин.

Вже 24 жовтня 1939 р. на залізничну станцію Сталіно прибув перший ешелон трудових мігрантів, сформований у Львові. Всього у ньому перебувало 1100 осіб колишніх польських громадян, які висловили бажання працювати на вугільних копальнях Донбасу — у Ворошиловградській та Сталінській областях. Як зазначав один з очевидців, вони набирали 500 осіб з цього ешелону для «Ворошиловска» (скоріш за все, неправильне написання Ворошиловграда у стенограмі), однак, як зазначають представники НКВС, розподіл працівників за вугільними трестами відбувся вже після святкового мітингу на вокзалі і в результаті частина працівників, які мали їхати до Ворошиловграда, залишилася в місті Сталіно. Тобто замість 490 осіб, які мали бути розподілені на вугільні трести комбінату «Сталінвугілля», залишилося 682. Вочевидь решту трудових мігрантів скерували до Ворошиловграда.

Загальна кількість прибулих трудових мігрантів становила 682 особи, з яких 616 — чоловіків і 66 — жінок. Відповідно до планів партійного керівництва, вони мали бути розміщені у двох районах Сталінської області — Сталінському та Макіївському. Розподіл за вугільними трестами був таким: трест «Сталінвугілля» отримав до розміщення 312 осіб для розподілу між 7-ма шахтами; трест «Макіїввугілля» 370 осіб для розподілу між 4-ма шахтами.

Національний розподіл першого ешелону новоприбулих мігрантів до Сталіно 24 жовтня 1939 р. виглядав так: євреїв — 484, українців — 125, поляків — 69, росіян — 2, німців — 1, білорусів — 1. Переважна більшість з них (546 осіб) — віком від 18 до 30 років.

Щодо їх партійної належності, то НКВС подавав наступні дані: членів Комуністичної партії Польщі — 27 осіб, Комуністичної партії Західної України — 30 осіб, Польської партії соціалістичної — 12 осіб і членів союзу Робітничої партії — 8 осіб. Всього 77 осіб, які належали до певної партії. Також, серед мігрантів було 92 комсомольці [9, с. 148—151]. Більшість новоприбулих, а саме 513 осіб, не були членами політичних партій і не належали до молодіжних партійних організацій. Звичайно, слід вважати, що ця інформація не є повною, оскільки дані про партійну належність записували зі слів мігрантів, що заносили до відповідних списків. Можливо, частина свідомо приховувала свою партійну належність або не повідомляла про неї.

Цікаво, що майже п'ята частина завербованих була представниками партій лівого спрямування, що дає змогу нам змогу припустити, що певна частина трудових мігрантів лояльно ставилася до радянської влади.

Особливу увагу органи НКВС приділили тому, на які саме шахти потрапили новоприбулі мігранти, застерігаючи що: «З точки зору охорони соціалістичної власності й особливо життя робітників, на такі шахти як № 3/18, 17/17-біс, «Софія» та ім. Леніна небезпечних за виділенням метану та утворенням вугільного пилу, вживаючи заходів безпеки, відправляти було б не варто, оскільки прибулий склад не перевірений, а існуючі сигнали свідчать про наявність у їхньому середовищі підозрілих та небезпечних осіб» [9, с. 150].

До того ж, органи НКВС виявили групу трудових мігрантів у кількості 12—15 осіб, прикріплених до шахти № 1 ім. Челюскінців тресту «Сталінвугілля», які були втікачами з окупованої Німеччиною території Польщі, що, на їхню думку, свідчило про потенційну небезпеку проникнення «шпигунів» та «диверсантів».

У доповідній записці на ім'я першого секретаря М. Хрущова заступник народного комісара внутрішніх справ УРСР Горлінський висловлював тезу про необхідність пильного ставлення щодо використання трудових мігрантів за наявними фаховими характеристиками і правдивий сумнів у придатності їх до використання на важкій фізичній праці: «На шахти спрямовані скульптори, літератори, адвокати тощо, тобто ті категорії, праця яких там непридатна за їх фахом, та вони можуть бути використані тільки як чорнороби [9, с. 150]. Надаючи характеристику фахової підготовки мігрантів, органи НКВС зазначали, що переважно це представники легкої промисловості та комунального господарства, значна частина складається з представників вільних професій: скульпторів, адвокатів, художників, літераторів, лікарів. Серед всього масиву прибулих у першому ешелоні були особи 85 фахів, з яких шахтарів лише 5 осіб (2 забійники, 2 бурильники і 1 запальник).

Напередодні приїзду мігрантів Центральний комітет вугільної промисловості Донбасу зобов'язав районні комітети партії та шахтні комітети підготувати при кожному гуртожиткові «червоні кути» для прийому трудових мігрантів із Галичини та Волині, придбати відповідну літературу та музичні інструменти. Проте НКВС побоювався, що ворожі до радянської влади «контрреволюційні елементи» можуть зірвати святкові заходи, які заплановано було провести для нових шахтарів. Було віддано розпорядження мобілізувати агентурну мережу для викриття підривної діяльності «ворожої агентури» [9, с. 66—67]. Велику увагу репресивно-каральні органи УРСР надавали також питанню добору персоналу та комендантів шахтарських гуртожитків, куди мали приїхати трудові мігранти з Галичини та Волині.

Однак головний акцент керівництва НКВС було спрямовано на організацію спостереження за самими трудовими мігрантами та створення мережі агентів в їхньому середовищі: «Оскільки вербування робітників для Донбасу в Західній Україні відбувається за рахунок осіб, що втекли з колишньої польської території, що окупована німецькими військами, слід припускати, що серед цих біженців є також німецька агентура, перекинута для проведення розвідницької та підривної діяльності на території СРСР. У зв'язку з цим, щоб викрити агентуру німецької розвідки, новоприбулі робітники за оргнабором із Західної України мають бути повністю охоплені агентурним спостереженням, і за місцем роботи, і у побуті. З цією ж метою необхідно з прибуттям перших партій робітників розпочати ретельну підробітку для вербування агентури та інформаторів серед цих робітників» [9, с. 66].

Органи НКВС Сталінської області зафіксували декілька розмов, які вели місцеві робітники, реагуючи на новини щодо прибуття трудового контингенту вихідців з колишньої Польщі. Зокрема чорноробочий коксохімзаводу № 2 у м. Сталіно на прізвище Гречка казав: «...що у Польщі вони були безробітними по 8 років та жили, а у нас вони 8 днів не проживуть. Вони скоро дізнаються все та поїдуть туди, де немає роботи, але жити краще». Механік шахти «Софія» тресту «Макіїввугілля» Борман зазначав у розмові про природу трудової міграції із Галичини та Волині для радянського уряду: «...Це нова форма реклами Радянської влади. Окупація Західної України та Білорусії Червоною Армією не дає звільнення. Частина розмов, підслуханих, а, можливо, і сфабрикованих органами НКВС, свідчила про переконання деяких місцевих працівників Донбасу в тому, що новоприбулі шахтарі будуть втікати з місць роботи через абсолютне дикунство побуту» [9, с. 151].

Тим часом, протягом жовтня-листопада 1939 р. у Львові продовжували вербувати нових трудових мігрантів для шахт Донбасу. Згідно з даними архівів, було відправлено 6 ешелонів із законтрактованими майбутніми шахтарями. Лише під час формування другого ешелону вербувальники домоглися присутності лікаря, щоб провести медогляд безробітних. Проте в них виникали сумніви щодо якості роботи цього медичного працівника: «Лікар був польський, ніхто з нас не знає польської мови і взагалі немає гарантії, що він хворих не пропускав» [2, арк. 35]. Вербувальники визнавали також і те, що вони прихильно ставилися до набору осіб, що були товаришами або друзями, з яких один міг бути хворим, а інший здоровим.

Попри те, що швидкість набору першого ешелону була нібито виправдана політичною подією, а саме проведенням Народних Зборів Західної України, наступні ешелони формувалися з не меншим поспіхом, вербувальники висловлювали свої міркування щодо такої організації кадрової роботи в доволі різкій формі: «Звичайно, різна сволота могла потрапити, впродовж 13 днів взяти 4 тис. з гаком людей, причому набирали 3 особи, справа дуже важка, люди російської мови не знають і це не звичайне вербування, не таке, як у нас буває, відправляєш працівника, він сидить місяць і навербує 1—3 особи» [2, арк. 35].

На допомогу вербувальникам з Донбасу, які здійснювали набір у Львові, поспішили місцеві профспілки «Будівельник» та «Комунар», які, за свідченням кадровиків, активно сприяли кращому рекрутуванню необхідних працівників серед безробітних.

Під час формування ешелонів на шахти Донбасу вербувальники почали особливо прихильно ставитися до безробітних, які приходили з сільської місцевості поблизу Львова, зазначаючи, що сільський контингент виглядає фізично набагато краще, порівняно з мешканцями міста.

Як нам вдалося з'ясувати, серед тих, хто вирушив шукати щастя на копальні Донбасу восени 1939 р.,

були представники єврейської громади Любліна (він потрапляв до німецької зони окупації Польщі), які відступили разом із частинами Червоної Армії і опинилися в м. Рівне як біженці. Спогади Зіппори Кіндлер (Кальб) (Zippora Kindler (Kalb) свідчать, що частина мешканців Любліна вирішила покинути свої оселі та піти разом із частинами Червоної Армії на територію Галичини та Волині. Пунктом призначення для єврейських родин стало Рівне, в якому сотні біженців знайшлося місце тільки на підлозі місцевої синагоги. Внаслідок відсутності допомоги біженцям, невигідного курсу обміну польського злотого на радянські рублі, частина єврейських родин Любліна опинилася під загрозою голоду. Батько Зіппори Кіндлер (Кальб) вирішив отримати документи та виїхати на шахти Донбасу в листопаді 1939 року [14, p. 517]. Його ж родина була змушена возити речі та продукти між Рівним та Львовом, щоб утримувати себе. На жаль, спогади Зіппори Кіндлер (Кальб) не надають інформації про подальшу долю батька. Залишається лише здогадуватися, чи вдалося йому згодом поєднатися зі своєю родиною.

Завербованих працівників відправляли не лише на шахти Донбасу, а й на будівельні об'єкти в Київській, Подільській, Чернігівській та Вінницькій областях. Згідно зі свідченнями вербувальників, їхня кількість дорівнювала 4300 осіб [2, арк. 34].

Діяльність самих вербувальників на вугільні підприємства Донбасу координували відповідні співробітники НКВС. Описуючи свою роботу з добору кадрів, І.Є. Кравченко докладно розповідає про те, як завербував для роботи на шахтах осіб, які визнали себе колишніми офіцерами польської армії та передавав їх на колишньому радянсько-польському кордоні до рук каральних органів: «Потрапляли до нас офіцери, нагороджені у 1927 р., вони заявляли, що у війні не брали участі. Нам дали установку брати їх, а потім передавати куди слід. Я не знав як бути, я, між іншим, з усіх питань звертався в РНК та ЦК партії, я з ними мав тісний зв'язок і от коли я звернувся з питанням, як бути з цими офіцерами, мені сказали — беріть їх, а потім передасте туди-то. І ось, коли приїхали на кордон, з першого ешелону зняли таких 23 особи і передали кому слід. Якщо їх не взяти, він завтра скаже — мене переслідують, треба йти в підпілля — банди. Так от, я записував їхні прізвища, а коли завантажив їх, на кордоні їх зняли» [2, арк. 36]. Тобто вербування працівників на шахти Донбасу водночас виконувало й допоміжну фільтраційну функцію для репресивно-каральних органів СРСР, вивчаючи соціальне походження та минуле потенційних шахтарів і передаючи відповідну інформацію органам НКВС.

Наприкінці грудня 1939 р., як свідчив у своїй довідці для ЦК ВКП(б) и ЦК КП(б)У секретар Сталінського обкому партії Любавін, всього із Галичини та Волині було прийнято 6694 особи, з яких 220 було скеровано на роботу до металургійного заводу ім. Сталіно міста Сталіно, а 6474 особи розподілені між 10-ма вугільними трестами комбінату «Сталінвугілля» [7, арк. 3] (видається дивним відсутність у переліку 11 тресту — «Буденоввугілля», оскільки його згадано в документах попереднього періоду і навіть подано кількість мігрантів, які були скеровані до кожної шахти вказаного тресту).

На підставі аналізу документів нарад із керівництвом шахт протягом листопада-грудня 1939 р., а також партійних осередків, ми склали таблицю з переліком шахт/вугільних трестів, на яких перебували вихідці з Галичини та Волині; зазначили кількість працюючих трудових мігрантів; тих, хто спробував втекти з вугільних підприємств Сталінської області; надали інформацію про наявність прогулів або невиходів на роботу серед трудових мігрантів (*див. таблицю 1*).

Як видно зі зведеної таблиці, найбільша кількість трудових мігрантів, втікали насамперед зі шахт вугільного тресту «Макіїввугілля». За достатньо короткий проміжок часу (від кінця жовтня до початку грудня 1939 р.) шахти тресту покинуло майже 10% від усіх завербованих працівників. Також варто зважати на те, що з усіх зазначених на 11 грудня 1939 р. працівників, завербованих у Галичині та Волині й відправлених до тресту «Макіїввугілля», 370 осіб було отримано з сумнозвісного першого ешелону, який набирали виключно, щоб продемонструвати політичну волю керівництва УРСР напередодні проведення Народних Зборів Західної України.

Втікачі з шахт переважно намагалися організовувати групові втечі з підприємств. До прикладу, на шахті ім. Леніна тресту «Макіїввугілля» колишній комсомолець і робітник цієї копальні організував групу з щойно прибулих працівників із Західної України у кількості 30 осіб, пообіцявши допомогти

Таблиця 1

Трудові мігранти Галичини та Волині в радянському Донбасі станом на 11.12.1939 р. [2]

Назва тресту/підприємства/шахти (*рос. мовою*)	Кількість розподілених трудових мігрантів	Кількість працюючих	Кількість втікачів	Мігранти, які мали трудові прогули або не виходили на роботу
Трест Артемуголь	900	500		14
Шахта «Кондратьевка»	39			
Шахта им. Калинина	58			6
Шахта «Комсомолец»	72			
Шахта № 19—20	56			6
Шахта № 5	61			1
Шахта Румянцева				
Трест Орджоникидзеуголь	622			
Шахта им. Карла Маркса	37			
Шахта «Юный коммунар»	203			2
Шахта 19/20	25			
Трест Дзержинскуголь	1070		24	38
Шахта им. Артема				
Шахта им. Ворошилова				
Шахта им. Дзержинского				
Шахта № 11—12				2
Трест Сталинуголь*	263			45
Шахта № 1 (Петровский район)	84			
Шахта № 6 (Петровский район)				
Шахта № 10 «Чекист» (Петровский район)	10			
Трест Куйбышевуголь	420		24	50
Шахта № 4			1	
Шахта № 5—6			8**	
Шахта № 10 бис			14**	
Шахта № 11			3**	
Трест Красноармейскуголь	265			
Шахта № 1 «Центральная»	108			
Шахта № 3	23			
Шахта № 5/6	35			
Трест Макеевуголь	909	539	87	283

Продовження таблиці 1

Назва тресту/підприємства/шахти (*рос. мовою*)	Кількість розподілених трудових мігрантів	Кількість працюючих	Кількість втікачів	Мігранти, які мали трудові прогули або не виходили на роботу
Шахта им. Ленина			32	
Шахта «Капитальная»			30	
Шахта «София»			9	
Шахта «Чайкино»			5	
Шахта «Ново-Бутовка»			2	
Трест Советскуголь	549			50
Шахта им. Шмидта				
Шахта им. Кирова				
Шахта № 19—20				
Шахта № 1 бис				
Шахта «Капитальная»				
Шахта № 13 бис				
Трест Чистяковантрацит	452			
Шахта им. Л.И. Лутугина				
Шахта 3-бис				
Шахта им. К.И. Киселева				
Трест Снежнянантрацит	422			
Трест Буденовуголь	369			91
Шахта № 9 «Капитальная»				
Шахта 13—17				
Шахта 16—17				
Шахта № 6 «Красная Звезда»				

* виключно Петровський район

**кількість тих, хто отримав іншу роботу і був переведений з роботи на шахті на інші роботи з відома керівництва

їм дістатися до Львова. Організатор втечі був затриманий у Києві, але на шахту повернулося лише 3 особи з 30 втікачів [1, арк. 8; 2, арк. 4]. Також були поодинокі випадки, коли окремі мігранти висловлювали бажання втекти, навіть пішки, запитуючи дорогу на Львів у перехожих [2, а. 36] (*див. таблицю 2*).

На нашу думку, важливим є порівняння відомостей Сталінського обкому КП(б)У щодо кількості трудових мігрантів на підприємствах Сталінської області (Таблиця 2), в розрізі початку і кінця грудня 1939 року. Попри те, що перший секретар Сталінського обкому КП(б)У називає загальну цифру прибулих до Сталінської області 6694 особи [1, арк. 3], підрахунок кількості новоприбулих на підприємствах на початку грудня 1939 р. показує зменшення кількості трудових мігрантів на 453 особи, а наприкінці грудня — на 573 особи.

Причинами для такого зменшення кількості трудових мігрантів стали і втечі завербованих праців-

Таблиця 2

Трудові мігранти Галичини та Волині в радянському Донбасі станом на11.12.1939 р. — 28.12.1939 р.

Назва тресту/підприємства/шахти (*рос. мовою*)	Кількість розподілених трудових мігрантів 11.12.1939 р.	Кількість розподілених трудових мігрантів 28.12.1939 р.
Трест Артемуголь	900	503
Трест Орджоникидзеуголь	622	632
Трест Дзержинскуголь	1070	1070
Трест Сталинуголь (Петровский район)	263	532
Трест Куйбышевуголь	420	484
Трест Красноармейскуголь	265	302
Трест Макеевуголь	909	909
Трест Советскуголь	549	556
Трест Чистяковантрацит	452	491
Трест Снежнянантрацит	422	422
Трест Буденовуголь	369	
Завод им. Сталина города Сталино		220
РАЗОМ:	**6241**	**6121**

ників і переведення (як виняток) на інші форми робіт за фахом. Згідно з настановою керівників Сталінського обкому партії, більшість новоприбулих мали працювати забійниками, що вважалося найважчою формою фізичної роботи на шахті й було традиційним фактором плинності саме цієї категорії працівників Донбасу і в XIX, і в першій половині XX ст. [6, с. 44].

Додатковим чинником незадоволення прибулих трудових мігрантів, який зауважували практично всі учасники нарад партійного активу Сталінської області, була відсутність зимового одягу та взуття: більшість з них приїхало до Донбасу, маючи легкий одяг [2, арк. 14]. Певна кількість мігрантів продавали власний одяг через брак коштів. Тому керівництво окремих шахт мусило шукати можливості, щоб для своїх працівників придбати одяг у кредит. Для жінок, які прибули із Галичини та Волині, однією з суттєвих проблем став дефіцит звичайних панчіх. Як зазначав шахтний функціонер, через їхній брак жінки, що працювали на підприємстві, розтирали собі до крові ноги дорогою на шахту. Йому довелося звернутися до відповідних трестів, щоб зробити спеціальне замовлення панчіх виключно для категорії новоприбулих жінок-трудових мігранток [2, арк. 31; 3, арк. 5].

Відсутність білизни в новоприбулих також стала проблемою для керівництва окремих вугільних підприємств: згідно з інформацією, траплялися випадки, коли доводилося закуповувати тканину і окремо замовляти відповідні послуги з пошиття.

З іншого боку, керівництво шахт втручалося у роботу медичного персоналу, яке працювало на підприємствах, забороняючи лікарям фіксувати скарги на стан здоров'я з боку трудових мігрантів [2, арк. 22]. Зрозумівши, що надання медичних довідок про неналежний стан здоров'я може спричинити масовий відхід новоприбулих шахтарів до інших форм праці, насамперед у сферу послуг та легкої промисловості, партійне керівництво сприяло поширенню інформації про свідому симуляцію з боку трудових мігрантів, хоча такі випадки могли траплятися. Під час січневої наради 1940 р. у Сталінському обкомі КП(б)У з найкращими працівниками-вихідцями з Галичини та Волині, з боку останніх лунали звинувачення в неналежному доборі кандидатів у Львові, яке супроводжувалося відсутністю медичного огляду або його повною імітацією [2, арк. 18, 36, 39]. Хоча варто визнати, що частина представників шахт була схильною до проведення ретельного додаткового медичного огляду трудових

мігрантів і навіть намагалася обґрунтувати необхідність переведення частини працівників на місця роботи за їхнім фахом [3, арк. 4—6, 24].

У вугільному тресті «Макіїввугілля» навіть було спрямовано вербувальниками до роботи в шахті особу з різною довжиною ніг, що виявилося лише під час медичного огляду на підприємстві: «Ось, у нас один приїхав хворий, одна нога коротша. Він не може працювати на виробництві, сам він закрійник. Я його направив туди на фабрику і зараз на цій роботі задоволений. Він застосував новий метод і виконує на фабриці 5 норм» [2, арк. 7].

У документах є численні скарги на неналежне харчування в їдальнях, які обслуговували шахти, наявність черг і високі ціни. Шахтне і партійне керівництво намагалося пояснити існуючі проблеми шкідництвом з боку керівництва їдалень, заохочуючи новоприбулих трудових мігрантів складати відповідні скарги до партійних органів [2, арк. 7].

Новоприбулі шахтарі намагалися відчайдушно виконувати і навіть перевиконувати поставлені обсяги робіт, проте, як зазначала частина з них, на перешкоді цьому ставав безлад у функціонуванні вугільних копалень.

Традиційною проблемою була відсутність порожніх вагонеток для відвантажування вугілля [3, арк. 11—12, 19—22, 37—38, 67], відповідно, виконавши необхідний обсяг робіт з видобутку вугілля, трудові мігранти не мали можливості його транспортування, що призводило до низьких виплат не з вини самих працівників.

Крім того, збереглися свідчення про те, що частина кадрових працівників шахт Сталінської області вирішила збільшити власні прибутки за рахунок трудових мігрантів [3, арк. 5—8, 15—18, 33—38]. Були свідчення, що бригадири видавали кошти за працю мігрантам за учнівською тарифною «сіткою», а решта зароблених ними коштів протизаконно розподіляли між кадровими шахтарями.

Головною формою роботи з трудовими мігрантами було визначено проведення індивідуальних та масових зустрічей, які організовували спеціально призначені агітатори. До функціональних обов'язків агітаторів входило: роз'яснення Конституції СРСР від 1937 р., урядових постанов, основ національної політики, положень трудового законодавства. Звичайно, агітатори уважно занотовували, яким чином реагують нові громадяни СРСР на політичні повідомлення, особливо коли йшлося про дражливі політичні питання: «... Запитують, чому Радянський Союз уклав угоду з фашистською Німеччиною а той (партійний агітатор Ф. С.) йому відповідає: «Ти полегше». Або ще приклад запитань, який призводив до замішання місцевих агітаторів: «Чому у вас комуністична партія, а більшість безпартійних» [1, арк. 8; 3, арк. 4, 13].

Вже згадуваний дослідник історії Донбасу в період сталінського режиму Гіроакі Куромія наводить цитату Яна Гроса, у якій наголошує на провалі мрій радянського керівництва щодо подальшої масової міграції на шахти Донбасу після 1939 р. з територій Галичини та Волині, втілену в місцевому фольклорі: «Після першої хвилі добровольців приплив робочої сили [на Донбас із Західної України] припинився, і невдовзі вуличний фольклор уже глузував із цих людей: «Гопса-са-са до Донбаса, а з Донбаса на голаса» [6, с. 368].

Отже, можемо стверджувати, що плани керівництва СРСР підвищити кількість працівників вугільних копалень Донбасу за рахунок добровільних міграцій із Галичини та Волині зазнав краху.

Через суттєві проблеми у функціонуванні вугільної галузі та чергової хвилі втеч працівників із шахт Донбасу, а також міграційні процеси у важкій промисловості СРСР, Президія Верховної Ради СРСР 28 червня 1940 р. прийняла наказ «Про перехід на восьмигодинний робочий день, семиденний робочий тиждень і заборону самочинного залишення роботи робітниками і службовцями підприємств та установ». Наслідком цього наказу стало зменшення кількості мігрантів з території УРСР та РСФСР на шахтах Донбасу. Криза примусових засобів регулювання робочих сил у вугільній промисловості проявилася і у масовій втечі з вугільних підприємств колишніх польських громадян. Внаслідок цього з'явилася директива начальника Головного економічного управління НКВС СРСР Б. Кобулова «Про посилення оперативної роботи серед вихідців із Західної України та Західної Білорусі» [9, с. 149—150]. Роблячи перелік об'єктивних причин для такого вибору з боку трудових мігрантів, речник НКВС зазначав, що ними стало масове використання працівників не за фахом, відсутність нормальних житлово-побутових умов і, звичайно, вплив «елементів» налаштованих проти ра-

дянської влади. У директиві також йшлося, що необхідно здійснювати судове переслідування осіб, які порушують трудову дисципліну, а також самовільно йдуть з місця роботи. Радянський експеримент із залучення як працівників шахт Донбасу колишніх польських громадян зазнав суттєвої поразки.

Радянське керівництво вирішило здійснити чергову операцію з вербування працівників на шахти та промислові об'єкти Донбасу в другій половині 1940 р.: цього разу з новоприєднаних до СРСР територій Північної Буковини та Бессарабії. Частина дослідників вважає, що кількість цієї категорії трудових мігрантів в Донбасі дорівнювала 38 тисячам осіб. Інші дослідники, наприклад, М. Альфьоров, зазначають, що це сукупна цифра всіх мігрантів разом із вихідцями з Галичини та Волині, які прибули в 1939 р. [7, с. 110].

Становлення видобувної та важкої промисловості Донбасу протягом XIX — XX ст. відбувалося на тлі численних міграційних процесів, які були викликані як політикою іноземних кампаній, урядовою активністю, а також добровільним переміщенням різноманітних етнічних та соціальних груп. Подальша індустріалізація краю, пов'язана з Жовтневим переворотом та встановленням радянської влади, продемонструвала, що поруч з технологічним відставанням та браком автоматизації виробництва та технологій для видобування корисних копалин, головною проблемою, успадкованою з XIX ст., була недостатня кількість працівників у вугільній галузі.

Амбітні плани сталінського режиму здійснити відкриття нових вугільних копалень на Донбасі напередодні Другої світової війни цілком відповідали економічному мобілізаційному плану, який передбачав швидкий перехід на військовий режим функціонування вугільної та решти видобувної та важкої промисловості, що були напряму пов'язані з питаннями здійснення роботи всього військово-промислового комплексу СРСР. На перешкоді цим процесам стала швидкоплинність шахтарських кадрів попри всі спроби адміністративного та матеріального заохочення працівників галузі в 1930-х роках.

Приєднання територій Галичини та Волині, внаслідок участі СРСР у війні проти Польщі в вересні 1939 р., поставило перед радянським керівництвом цілий ряд соціальних питань, пов'язаних з втікачами з німецької частини окупованої Польщі та власне мешканців Галичини та Волині, які стали безробітними та гостро потребували засобів для існування. Виходячи з політичної необхідності продемонструвати мешканцям новоприєднаних територій можливості радянської влади швидко вирішувати долю нових громадян, напередодні Народних Зборів Західної України, з метою пропаганди було сформовано першу міграційну хвилю майбутніх працівників для вугільних копалень Донбасу. Як випливає з документів партійного архіву, а також матеріалів репресивно-каральних органів, існувало як мінімум три конкуруючих позиції щодо організації трудової міграції із Галичини та Волині на Донбас.

Перша позиція була представлена керівництвом ЦК КП(б)У та особисто М. Хрущовим, яка полягала в тому, що слід організувати трудову міграцію за будь-яку ціну, оскільки цей процес розглядався в контексті поточних політичних завдань на приєднаних територіях Галичини та Волині. Крім того, подібний підхід отримав підтримку Й. Сталіна, який особисто надав розпорядження та зауваги щодо здійснення трудової міграції керівництву ЦК КП(б)У та уряду УРСР.

Друга позиція щодо організації трудової міграції була представлена керівництвом НКВС, яке наполягало на тому, що здійснена в швидкий спосіб організована трудова міграція призведе до негативних наслідків, не тільки через відсутність фахових шахтарів серед мігрантів із Галичини та Волині, а й через надмірну кількість представників вільних професій серед завербованих працівників та вихідців із німецької зони окупації Польщі (як потенційних шпигунів та диверсантів).

Третя позиція щодо проведення трудової міграції з Галичини та Волині належала безпосередньо місцевим партійним функціонерам Сталінської області та керівникам вугільної галузі. Здійснюючи набір трудових мігрантів, вони не тільки демонстрували недбало швидкий набір працівників для копалень, але в цілому достатньо вороже ставилися до груп безробітних, які були сконцентровані у Львові. В основі цього ставлення була покладена не тільки радянська пропаганда, яка переконувала в ворожості Польщі до СРСР, але й банальне незнання мов мігрантів (української, польської, їдиш), а також тісна співпраця з органами НКВС, які здійснювали контроль за набором працівників на копальні Дон-

басу та надавали вказівки щодо сегрегації та передання окремих груп та осіб з-посеред мігрантів до карально-репресивних органів. Будучи виконавцями політичного рішення, вони в більшості випадків демонстрували розуміння того факту, що проведена в такий спосіб мобілізація трудових мігрантів Галичини та Волині не дасть необхідного ефекту для підвищення обсягів видобутку вугілля на Донбасі.

Якщо з початку кампанії з набору трудових мігрантів на шахти Донбасу пріоритет надавали молодим особам, чоловікам від 18 до 30 років, мешканцям міст, то пізніше категорії завербованих розширилися за рахунок жінок, а також мешканців сільської місцевості Галичини та Волині. Слід також зазначити, що як мінімум, кожен 5-й завербований трудовий мігрант першого ешелону був прихильником польських партій лівого спрямування. Згідно з матеріалами люстрованої переписки, частина з них сприймала приїзд до Донбасу як можливість побачити, в який спосіб працює індустріалізація в СРСР, а також побачити на власні очі здобутки соціалістичного ладу. Тобто, крім суто матеріального становища трудових мігрантів першої хвилі, який був достатньо скрутним, на користь участі в наборі працівників вугільної галузі Донбасу, імовірно, мав вплив фактор політичних переконань. Те, що більшість мігрантів першої хвилі були євреями, схиляє нас до висновку про те, що серед них були не тільки утікачі з-під німецької частини окупованої Польщі (про що нам відомо), але й євреї Галичини та Волині, які висловили бажання стати працівниками на копальнях Донбасу.

Попри ретельну підготовку Центрального комітету вугільної промисловості, Сталінського обкому КП(б)У та його структурних підрозділів до приїзду трудових мігрантів з Галичини та Волині, цілий ряд питань, пов'язаних з побутом та майбутньою роботою на шахтах Донбасу, був незадовільним. Головна увага надавалася формальному проведенню святкових заходів, пов'язаних з приїздом трудових мігрантів, облаштуванню «червоних кутів», придбанні музичних інструментів чи, наприклад, періодичних видань на мовах новоприбулих працівників.

Однак, головними проблемами, з якими переселенці зіткнулися в побуті, була відсутність необхідних засобів гігієни, повсякденного та робочого одягу, взуття, а також неможливість придбання необхідних речей.

В другу чергу, трудові мігранти не змогли швидко адаптуватися до умов важкої фізичної праці, адже в основному їх використовували за професією вибійника, яка була фізично найтяжчою і потребувала відповідних фізичних даних та стану здоров'я. Практика свідомого обману нових працівників, зокрема невиплата їм відповідних коштів за виконану роботу, провокувала ворожнечу між частиною старих працівників копалень та новоприбулими трудовими мігрантами.

В сукупності ці умови призвели до того, що частина трудових мігрантів намагалася уникнути праці на вугільних копальнях, вимагаючи відповідних медичних документів, які б засвідчили про їхню непридатність до роботи під землею. Частина з них змогла їх отримати та перейти на працю до підприємств легкої промисловості або за своїм попереднім фахом. Проте, зважаючи на настанову партійних органів СРСР, такий шлях був доступний для небагатьох, більшість мала залишитися працювати в шахті. Частина трудових мігрантів намагалася цілком уникнути праці на копальнях та повернутися додому, на території Галичини та Волині.

Якщо проаналізувати діяльність репресивно-каральних органів СРСР щодо трудових мігрантів із Галичини та Волині на Донбасі, то тут ми спостерігаємо системну низку заходів з тотального контролю. З першого дня перебування трудових мігрантів на вугільних підприємствах Донбасу НКВС створило не тільки мережу інформаторів, які здійснювали зовнішнє спостереження за мігрантами, але й організовувало мережу агентів серед новоприбулих. Практично з перших днів перебування в Сталінській області частина мігрантів подавала відомості проти інших мігрантів, звинувачуючи їх в роботі на органи поліції або роботі в польських органах місцевої влади, судах тощо.

Особлива увага НКВС була присвячена тим трудовим мігрантам, що прибули з-під частини Польщі, яка була окупована Німеччиною, оскільки їх вважали потенційними диверсантами. Однак, якщо зауважити на принципову незгоду керівництва НКВС спрямовувати всіх трудових мігрантів до роботи на шахтах з підвищеною небезпекою викиду метану, стає зрозумілим, що трудові мігранти з Галичини та Волині, без винятку, вважалися потенційно небезпечними елементами, які потребували особливої по-

стійної уваги. Кожен факт втечі трудових мігрантів з вугільних підприємств підлягав ретельному розслідуванню та покаранню винних в організації втечі.

Небажання частини трудових мігрантів продовжувати роботу в вугільній промисловості Донбасу призвело до масових втеч та відмов від праці. Прийняття наказів, які, фактично, здійснювали закріплення працівників промисловості за конкретним підприємством під загрозою адміністративної та кримінальної відповідальності, в 1940 р. не стали виходом із складної ситуації. Більше того, варто відзначити, що органи НКВС були так само вимушені визнати, що трудові мігранти з Галичини та Волині, а також Буковини та Південної Бессарабії потребують й надалі пильної уваги репресивно-каральної системи, через відмову та втечі від праці на копальнях Донбасу та інших промислових підприємствах.

Перша спроба організованої трудової міграції з Галичини та Волині до Донбасу, організована партійним керівництвом ЦК КП(б)У за участі вугільних трестів у 1939—1940 рр., зазнала абсолютної невдачі. Попри реальну потребу нових працівників для вугільної галузі, плани щодо відкриття нових копалень на території Донбасу, керівництво УРСР та СРСР прийняли політичне рішення про організацію трудової міграції із Галичини та Волині, знаючи про реально існуючі ризики. Тому ані позиція частини керівництва вугільної галузі, ані заперечення органів НКВС щодо принципів набору трудових мігрантів не були враховані або повністю ігнорувалися. Можна припустити, що новоприбулі трудові мігранти в очах партійного керівництва виглядали як спільноти, чиїми життями та долями можна було цілком знехтувати, в тому числі, через їхнє походження, «інакшість» та неадаптованість до реалій радянського режиму та особливості його функціонування на підприємствах вугільної та важкої промисловості.

Через брак архівних документів та свідчень очевидців наразі важко стверджувати, що сталося далі з трудовими мігрантами із Галичини та Волині, які залишилися на території Донбасу перед початком німецько-радянської війни в 1941 році. Враховуючи надмірну увагу репресивно-каральних органів СРСР до них, можна припустити, що частка з них могла бути як депортована в інші області СРСР, так і фізично знищена перед наступом німецької армії.

1. Державний архів Донецької області, м. Донецьк. — Ф. 326. — Оп. 1. 1482 Справки и информации обкома КП(б)У в ЦК ВКП(б) и ЦК КП(б)У о работе среди рабочих прибывших из Западной Украины для работы на шахтах области, 13 ноября 1939 г. — 28 декабря 1939 г. — 9 л.
2. Державний архів Донецької області, м. Донецьк. — Ф. 326. — Оп. 1. 1491 Стенограмма совещания в обкоме КП(б)У по вопросу устройства рабочих, прибывших из Западной Украины (не полная), 11 декабря 1939 г. — 82 л.
3. Державний архів Донецької області, м. Донецьк. — Ф. 326. — Оп. 1. 1724 Стенограмма совещания с рабочими прибывшими с Западной Украины и работающими на шахтах области, 6 января 1940 г. — 71 л.
4. Державний архів Донецької області, м. Донецьк. — Ф. 326. — Оп. 5. — Спр. 41а Справки и докладные записки обкома КП(б)У о наборе и положении рабочих, прибывших в Донбасс из Западной Украины. Копии писем рабочих, 14 октября 1939 г. — 18 ноября 1940 г. — 60 л.
5. *Білас І.Г.* Репресивно-каральна система в Україні / Іван Григорович Білас. — Київ : Либідь ; Військо України, 1994. — 425 с. — (Б. в.).
6. *Куромія Г.* Свобода і терор у Донбасі: українсько-російське прикордоння, 1880—1990-ті роки / Гіроакі Куромія. — Київ : Основи, 2002. — 510 с.
7. *Ніколаєць Ю.О.* Поселенська структура населення Донбасу: (етнополітичний аспект динаміки) : монографія / Юрій Олексійович Ніколаєць. — Київ : ІПІЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. — 188 с.
8. *Петер В.* Сталь у степу / Вім Петерс. — Київ, 2010.
9. Радянські органи державної безпеки у 1939 — червні 1941 р.: документи ГДА СБ України / упоряд. Василь Даниленко, Сергій Кокін. — Ч. 2. — Київ : Києво-Могилянська академія, 2013. — 719 с. — (2-ге вид., перероб.).
10. Справа «Польської Організації Військової» в Україні. 1920—1938 рр. / упоряд. С.А. Кокін, Р.Ю. Подкур, О.С. Рубльов. — Київ : Головна редколегія науково-документальної серії книг «Реабілітовані історією», 2011. — 472 с.
11. *Самуэльсон Л.* Красный колосс. Становление военно-промышленного комплекса СССР. 1921—1941 / Леннарт Самуэльсон. — М. : АИРО-ХХ, 2001. — 296 с.
12. *Суюсанов Л.І.* Вугільна промисловість і шахтарі України в роки Другої світової війни (1939—1945 рр.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.01 / Суюсанов Лут Ікрамович. — Донецьк, 2002. — 18 с.
13. Raport «Indeksu Represjonowanych» / Rada Naukowa: prof. dr hab. Andrzej Paczkowski ; przewodniczący, prof. dr hab. Stanisław Ciesielski ; dr hab. Albin Głowacki ; dr hab. Krzysztof Jasiewicz ; prof. dr hab. Wojciech Materski. — Warszawa : Ośrodek KARTA, 2002. — (wydanie II, poprawione).

14. Rowno, a Memorial to the Jewish Community of Rowno, Volyn (Rivne, Ukraine) Translation of Rowne; sefer zikaron / edited by A. Avitachi, Former Residents of Rowno in Israel. — Tel Aviv : Published in Tel Aviv, Israel, 1956. — P. 517.
15. *Наугольнов А.* Угроза текучести вновь нависла над Донбассом [Електронний ресурс] / А. Наугольнов // Газета «Правда». — 1933. — Режим доступу до ресурсу: http://novostei.com/news/past/2/14301/1.
16. *Нікольський В.М.* Статистика політичних репресій 1937 р. в Українській РСР [Електронний ресурс] / Володимир Миколайович Нікольський — Режим доступу до ресурсу: http://www.sbu.gov.ua/sbu/doccatalog%5Cdocument?id=42126.

Станіслав Федорчук

ТРУДОВА МІГРАЦІЯ
З ГАЛИЧИНИ ТА ВОЛИНІ
ДО ВУГІЛЬНИХ КОПАЛЕНЬ ДОНБАСУ
(жовтень 1939 — січень 1940 рр.)

Розглянуті стан вугільної промисловості Донбасу напередодні Другої світової війни, причини та наслідки кадрової кризи на копальнях, а також перебіг першої організованої трудової міграції з Галичини та Волині до Сталінської області, її етапи та перебіг. Описана та проаналізована діяльності керівництва вугільних підприємств, партійних органів та репресивно-карального апарату щодо трудових мігрантів в 1939—1940 рр.

Ключові слова: Друга світова війна, Польща, СРСР, Німеччина, Галичина, Волинь, Донбас, Сталінська область, Ворошиловградська область, індустріалізація, вугільна промисловість, трудові мігранти, мобілізаційний план економіки, репресивно-каральні органи, втеча з підприємств.

Станислав Федорчук

ТРУДОВАЯ МИГРАЦИЯ
ИЗ ГАЛИЧИНЫ И ВОЛЫНИ
НА УГОЛЬНЫЕ ШАХТЫ ДОНБАССА
(октябрь 1939 — январь 1940 гг.)

Данная статья посвящена состоянию угольной промышленности Донбасса перед началом Второй Мировой войны, причинам и последствиям кадровой политики на шахтных предприятиях, а также организации и течению первой трудовой миграции из Галичины и Волыни в Сталинскую область. Также в статье будет описана и проанализирована деятельность руководства угольных предприятий, партийных органов и репрессивно-карательного аппарата по отношению к трудовым мигрантам в 1939 — 1940 гг.

Ключевые слова: Вторая Мировая война, Польша, СССР, Германия, Галичина, Волынь, Сталинская область, Ворошиловградская область, индустриализация, угольная промышленность, экономический мобилизационный план, трудовая миграция, побеги с предприятий.

Емпіричні дослідження

ВІДНОСИНИ ПРАЦІ

Анна ТРОФІМОВА

ТРУДОВІ ВІДНОСИНИ У МЕДІА-ДИСКУРСІ ЗА МАТЕРІАЛАМИ ТИЖНЕВИКА «УКРАЇНСЬКИЙ ТИЖДЕНЬ» ЗА ДРУГЕ ПІВРІЧЧЯ 2014 РОКУ

Anna Trofimova

LABOUR RELATIONS IN MEDIA DISCOURSE IN THE CONTENT OF UKRAINIAN WEEK WEEKLY MAGAZINE (JULY —DECEMBER 2014)

Construction of labour relations in Ukrainian media discourse is analyzed basing on the content of Ukrainian Week weekly. Labour relations are reviewed as relations between employers as subjects of power and employees as the objectified group. The articles of the magazine reproduce the discourse of political and economic power into which the relations of the manager and subordinates are embedded. Labour relations do not have their distinctive frame in the social discourse, and constitute a part of vertical structure of paternalistic power as relations of subordination of employees to the employer, though the discourse of professionalism offers a partial alternative to paternalistic frame. Major characteristics of opinions and preconceptions regarding employers and employees, as well as discoursive features of institutes of political and economic powers, which determine labour relations, are also defined.

Keywords: discoursive regimes of power, labour relations, employers, employees, paternalism.

Розглянемо проблематику трудових відносин і праці у медіа-дискурсі за матеріалами суспільно-політичного тижневика «Український тиждень» (далі — УТ). Це періодичне видання має паперовий тираж, а також активний інтернет-ресурс. Загальна тематика чисел УТ другого півріччя 2014 р. (26 номерів) охоплює питання реформ, євроінтеграції, проведення АТО на сході Україні, причин і наслідків військової агресії Російської Федерації. Праця і трудові відносини частіше включено до журналістської аналітики не прямо, а як додаткові аспекти політичного аналізу і проблеми функціонування державних структур.

На прикладі матеріалів УТ проаналізуємо конструювання відносин праці в українському медіа-дискурсі, а саме відносин між працедавцями і працівниками як соціальними групами. Важливими в аналізі цієї сфери суспільного життя є конструкти суб'єкта влади (працедавця) і об'єктивованої групи (працівників). Ми виділимо основні риси відносин праці, уявлень про працедавців і працівників, а також визначимо дискурсивні характеристики інститутів політичних і економічних влад, що детермінують стан відносин праці.

Матеріали журналу мають здебільшого публіцистичний характер, хоч деякі, переважно з економічної тематики, є науково-публіцистичними. Водночас, нерідко автори матеріалів вдаються до художнього стилю, використовують літературні тропи. Тексти містять значну кількість авторських узагальнень і сталих відтворюваних уявлень, характерних для українського суспільного дискурсу, що робить матеріали видання багатим джерелом для дискурс-аналізу.

Для аналізу матеріалів тижневика застосовано метод дискурс-аналізу за Л. Філліпс і М. Йоргенсен, згідно з яким реальність є конструйованим явищем. Дослідники аналізують наявні у висловлюваннях патерни і установки світоглядної системи, яка має певні змінні характеристики, притаманні власне дискурсу [1, с. 49]. Дослідник може визначати структуру дискурсів і суб'єктів, генерованих цими дискурсами, брати до уваги те, як саме адресат інтерпретує текст, ким є ті, хто пишуть чи говорять, і з яких причин їх тексти мають саме таку структуру і смислове наповнення [1, с. 42—43]. Згідно з Філліпс та Йоргенсен, дискурс проявляється у формі загальновизнаних тверджень, обмежених певними правилами, які визначають, чому належить надавати значення [1, с. 37]. У контексті такого підходу до аналізу культурних явищ письмові практики — писання — виконують не лише функцію

передачі інформації. Писання отримує значення культурної практики через те, що ініціює нові форми діяльності, нові дії [22, с. 55], забезпечуючи простір для активності агентів дискурсивних влад. Відповідно, медійні тексти можуть як бути джерелом інформації про владні відносини, і зокрема відносини найманої праці, так і способом транслювати певні практики влади у відносини праці, тобто водночас і впливати на суспільний дискурс, і відтворювати його.

Вертикалі владних відносин як соціальна рамка відносин праці

Проаналізовані номери УТ значною мірою зосереджені на політичній та економічній проблематиці, зокрема потребі змін у цих сферах. Ініціатором і джерелом новацій постає переважно державний керівник (особа чоловічої статі) — вольовий реформатор, який повинен взяти на себе відповідальність за ухвалені складні рішення у впровадженні нових практик. До прикладу, у підсумковому матеріалі 2014 р. йдеться про те, що країну повинен очолювати «державник зі стратегічним баченням, що сягає за межі його чинного мандата» [21, с. 6]. Роль громадян у реформах окреслена фразою «люди винагородять сміливих політиків» [21, с. 6]. Винагородою автор вважає відданий за цього політика голос під час виборів. Водночас, пише автор, джерелом безпеки є «якісні перетворення», які «мають бачитися міцним муром, що захищає кордони країни» [21, с. 6]. «Міцний мур» забезпечує власне сильний реформатор-державник, одна особа; «політики» як група осіб, що мали би нести відповідальність за реформи, згадуються з негативною оцінкою (група, яку не вдається проконтролювати щодо відповідальності і яка уникає її).

На наш погляд, образ очільника держави, конструйований у матеріалах видання, зіставний з образом батька у традиційній патріархальній родині. Господарська діяльність батька справді могла виступати ключовим фактором для процвітання патріархальній сім'ї. Подібні уявлення властиві для світогляду патерналізму — соціальної системи, в якій очільника-керівника сприймають як особу, відповідальну за добробут усіх членів соціальної системи, які ставляться до керівника з шаною, очікують від нього вирішення соціальних та економічних проблем [2, с. 76].

Патерналізм можна вважати антитезою до стратегії самоорганізації, зокрема на рівні держави [2, с. 14]. В такій соціальній системі особи, що не знаходяться на верхівці владної піраміди, не можуть впливати на свою долю і потребують опіки і турботи від «батька». Зрощування приватного і публічного в патерналістичній парадигмі проявляється у деяких матеріалах УТ про суб'єктів влади. Так, у матеріалі про дітей високопосадовців, що роблять політичну кар'єру, йдеться, зокрема, про сина президента П. Порошенка. З цього приводу автор матеріалу наполегливо радить президенту зупинити політичну кар'єру сина, в залежність від чого ставить успіх усієї країни: «Якщо президент правильно сприйме цей урок, без образ і прагнення до помсти, то наша країна попрямує до Європи, відновиться Донбас, повернеться Крим, і бажані гості, хоч із Заходу, хоч зі Сходу, стануть заздро перемовлятися: ти диви, як Україні пощастило з президентами» [16, с. 23]. Журналіст змішує аналітичний підхід до проблеми непотизму зі свого роду рольовою грою, де у репліках народу, обуреного рішеннями президента, звучить голос журналіста, який позиціонує себе як того, хто повчає батьківську фігуру, формулює вказівки і заохочення до їх виконання. Журналіст формулює себе як суб'єкт дискурсивної влади через перенесення наратора з паттерну стосунків однієї владної структури до іншого — вільнішого паттерну приватних стосунків, який має подібну структуру з виразною фігурою батька, однак, з більшою свободою мовлення. Таке зрощування відбувається на основі осі дискурсивної рамки — фігури Батька. В іншому матеріалі П. Порошенка також зображено ключовою особою в справі завершення війни і в здійсненні реформ. Некогерентність сподівань і реальності викликає в автора фрустрацію (тут він користується тим же прийомом переходу у патерналістичних моделях і презентує свою думку як думку народу України) [12, с. 4].

До функцій цього символічного «батька» входить і необхідність тлумачити дійсність для очолюваної ним групи осіб. Таку потребу автори УТ озвучують при роз'ясненні соціально-політичної та економічної проблематики. За твердженням матеріалу УТ, *люди* відчувають труднощі за необхідності самостійно оцінити складні реалії: «Ситуація ускладнюється відсутністю чорно-білої картинки українського політикуму в його сьогоднішньому вигляді. Немає жодної політичної сили, на яку могли б зорієнтува-

тися невдоволені громадяни» [20, с. 8]. В одному з інтерв'ю влада позиціонується як носій пояснювальної функції для народу, якому властиве обмежене розуміння дійсності: «Якщо ви проста людина, наприклад, пенсіонер, то дуже важко збагнути, чому уряд не збільшує пенсії одразу учетверо, особливо коли вона нижча за прожитковий мінімум. Тому влада повинна спілкуватися з народом, пояснювати...» [19, с. 10].

Потребу спрощення, схематизації дійсності для людей аргументовано нездатністю суспільства до критичного мислення чи прийняття рішень. Можливо, дискурс патерналістичного домінування тут виявляє своє прагнення володіти смислами, які влада уніфікуватиме для *людей*, яких переконувано у їх безпомічності і потребі посередника-тлумача (імовірно, медіа-ресурс так аргументує свою позицію посередника між владою і людьми, порадника для владних фігур). У цій риториці автори зуміли навіть переформатувати чільні принципи демократії: «Громадянам і надалі простіше вважати, що вони можуть покарати політиків, які не виправдали їхніх сподівань, проголосувавши на чергових виборах за інших» [20, с. 8]. Водночас формою політичної участі для громадян названа «реальна самоорганізація знизу» [20, с. 8]. Така двозначність сприйняття — або нерозуміння владних стратегій, або створення власних структур на противагу владі — знов-таки демонструє певну бінарність оцінкових суджень і тяжіння до категоричності у поглядах щодо соціальних змін. Наголошується або роль патерналістичної фігури на чолі держави, або потреба повністю відмовитися від сподівань на державну владу і зруйнувати вертикальну структуру, яка підтримується через інститут голосування.

Як виборці *люди* переважно зображені як малоініціативне згромадження, яке вимушене голосувати за певного кандидата, як-от: «нещасливі на вигляд, бідно одягнені люди, переважно старі... виборці, що плелися на вибори, самі не розуміли, для чого це їм» [18, с. 9]. При описі активного заангажування до політичної діяльності вживаються лексеми, пов'язані з Майданом, до прикладу, «прихильники партій Майдану» [18, с. 9]. На позначення сукупності виборців вживається лексема «українці» [16, с. 24]: «Люблять українці прибіднятись. Особливо коли йдеться про вибір. «Та я знаю?.. Тре' подумати. А ти що скажеш?.. Та мені що...» Чули? Або приходить молодиця на базар, де буває щонайменше раз на тиждень, і зойкає: «Та нема з чого вибрати! Та все одне й те саме...» [...]. Так само і з голосуванням: «Та кого там обирати?» [16, с. 9]. Сумніви і процес роздумів прирівняно до низької спроможності приймати політичні рішення; водночас, аналогія до купівлі продуктів на базарі може свідчити про уявлення про політичний консумеризм виборців.

У матеріалах, присвячених активній політичній участі громадян під час подій Майдану, автори відчувають потребу виокремити іншу соціальну групу, не позначену пасивністю і низьким рівнем політично свідомості. У матеріалі автор робить спробу описати «мислячий клас» як ініціатора соціальних перетворень. У статті «Партія мислячого класу» автор формулює «абсолютно раціональну пропозицію [...] по-іншому іменувати суспільний кластер, що виконує функції, які ми так наполегливо приписуємо так званому середньому класові [...]. Мислячий клас — це типовий постмодерний феномен, який творить волелюбна й небайдужа частина суспільства» [21, с. 29—30]. «Мислячий клас», на думку автора, такий прикметний, що дістав схвалення політичної еліти [21, с. 29—30]. Отже, моментом досягнення суб'єктності «мислячого класу» є визнання і увага від політичної еліти. Тобто спостерігаємо, що спроба журналіста виокремити інтелектуалів в окремий соціальний кластер все ж не долає світоглядну рамку патерналізму. Особистісний характер сприйняття очільника держави — як того, хто є у певних відносинах з народом як групою, має відповідальність за реформи, повинен дотримуватися певного морального кодексу, від чого залежить майбутнє народу — є однією з ознак дискурсу патріархальної, патерналістичної влади. Носій влади є чоловіком, наділеним очікуваннями народу — групи, що стикається з труднощами при необхідності зробити вибір, потребує допомоги у політичних рішеннях і турботи у сфері економічного добробуту.

Система влади як піраміди, в якій «цеглинки» спрямовують свої сподівання до вершини, не маючи впливу на процеси, що відбуваються, і чітка вертикальна ієрархізація відносин влади чітко виділяється в проаналізованих матеріалах у відносинах політичної влади і народу. Розглянемо, чи працівники і працедавці можуть бути поєднані іншими структурами владних

відносин, а чи трудові відносини, навпаки, є вписаними в загальний дискурс політичної влади.

Працівники

У проаналізованих номерах є лише один матеріал, провідною темою якого є наймана праця, це інтерв'ю про водія депутата Верховної Ради. Але також опубліковано кілька матеріалів, присвячених проблематиці фахових вимог до державних службовців, працівників СБУ, МВС та військовослужбовців ЗСУ.

Трапляються такі узагальнені характеристики найманих працівників. Йдеться про конкурентну перевагу висококваліфікованої робочої сили (характеристика надана іноземцем щодо інвестиційної привабливості України, в якій рівень фахової підготовки працівників відіграє значну роль) [6, с. 19], а також позитивно оцінюються робітники, що мають різноманітні здібності і фахові уміння. Це спостереження подається в інтерпретації, в якій посадовець державної структури, що висловлює думку, має на меті провести аналогію між фаховою спеціалізацією особи і «спеціалізацією» держави як способом подолати конкуренцію [14, с. 8]. Таким чином, фаховість особи виноситься зі сфери відносин праці між працівником і працедавцем і вписується в логіку державного будівництва, де фаховість становить ресурс держави і моделюється за зразком спеціалізації економіки у відповідності до переважаючих ресурсів. Фаховий розвиток людини перетворюється на мініатюрну модель економічного розвитку держави.

Лексеми «праця», «працівники» зустрічаємо нечасто, переважно у стосунку до співробітників силових структур і державних інституцій. Ці лексеми вжито в інтерв'ю колишнього заступника міністра внутрішніх справ, який описує реформування кадрового складу МВС як зміну *працівників*. Словосполучення «*працівники* міліції» вживається з нейтральним емоційним забарвленням, у негативному контексті вжито вислів «*люди* з системи» [21, с. 10]. Цікаво, що автор згадує молодих людей як «працівників з досвідом», що перебувають у конфлікті з системою [21, с. 11]. Однією з спеціальних вимог для роботи у правоохоронних структурах, окрім професійних характеристик, посадовець МВС вважає готовність до «радикальних дій, коли треба ризикувати життям. Якщо правоохоронець на це не здатен, то постає питання, чи може він служити» [21, с. 11]; посадовець зазначає як проблему те, що «значна частина працівників попереднього складу після Майдану морально не готова» до такої самопожертви як частини посадових вимог [21, с. 11].

Подібно, в статті під заголовком «Лише молоді офіцери радикально змінять Збройні сили України» [21, с. 12—15] проаналізований кадровий склад ЗСУ. Проблему кадрового забезпечення керівного складу ЗСУ автор репрезентує як конфлікт між старою генерацією офіцерів, «що випускалися за СРСР. Здебільшого вони позбавлені будь-якої ініціативи, сміливості взяти на себе відповідальність і просякнуті махровим бюрократизмом» [21, с. 14] і молодшими за віком офіцерами, «які закінчували училища за часів незалежної України [...], які саме зараз можуть успішно керувати управліннями, департаментами, командувати бригадами, полками та батальйонами» [21, с. 14]. Це можна вважати спробою вийти з вертикальних владних відносин і делегувати більше повноважень молодшому офіцерському складу, однак наратив автора не містить прямої мови чи не опосередкованих роздумами автора висловлювань цих позитивних героїв статті. Автор виступає патерналістичною фігурою, яка формулює і репрезентує точку зору молодшого офіцерського складу і критикує генералітет, однак, самі військовослужбовці нижчих чинів присутні лише на ілюстраціях. Відсутність власного мовлення і презентації своєї позиції не через журналістський наратив (до прикладу, текст матеріалу міг би містити пряму мову офіцерів) позиціонує молодший офіцерський як об'єкт влади. Журналіст запропонувати альтернативу владній системі, яку критикує, однак, змінюючи лише вимоги до генералітету, атрибутуючи контроль за поведінкою бійців офіцерам вищого керівного складу і не надаючи можливості репрезентувати себе нижчим чинам і рядовим бійцям, автор матеріалу стверджує владну систему патерналізму, яку намагався критикувати.

У 37 номері УТ опубліковано детальний опис символічної фігури батька: військове «відомство має очолювати або дуже сильний, незалежний політик, здатний об'єднати навколо свого авторитету всі засоби, або, навпаки, суто військова людина, яку поважають в армії, зі стратегічним мисленням та великим досвідом, розумінням системи безпеки держави, особистість, яка об'єднала б усіх у могутній кулак» [10, с. 26]. Образ батька пов'язаний також з вимогою

сильної руки, належності до внутрішньої символьної системи і здатності до вчинення суспільного тиску, який має зняти турботи з пошуку об'єднаних позицій для військових старої і нової формації. В одному з інтерв'ю з військовими знаходимо згадку про командира батальйону: « — Олександр Гуменюк? Батя? — Так, справді Батя» [8, с. 39]. Поряд з однозначним маркуванням керівника як батька бачимо і певну бінарність, яка виникає щодо відносин батька і дітей: батько повинен захищати дітей і бути попереду, однак фаховим завданням керівника є планувати військової операції, прийняття рішень і управління військовими діями. Можемо підсумувати, що матеріали УТ, присвячені образу керівника, мають ознаки конфлікту між патерналістичними очікуваннями і розумінням професійної діяльності.

Держслужбовці

Конфлікт очікувань між патерналістичними установками і обов'язками фаху простежується також у розмірковуваннях про державних службовців, які можуть виступати як працедавцями, так і найманими працівниками, проте мисляться авторами УТ як окрема група, наближена до влади, або така, що конституює владні вертикалі. Саме у розмірковуваннях про державних службовців, які не мають прямого політичного впливу, але є радше виконавцями політичних вказівок, конфлікт між дискурсом патерналізму і професіоналізму спостерігається найяскравіше. В матеріалах про державних службовців йдеться про їх відданість реформам європейського зразка і необхідності провести такі реформи на високому рівні. Однак, найпекучішим позиціоновано питання, чи можуть держслужбовці утриматися від співпраці з реакційною державною системою. Очікувані моральні стандарти, які мали б утримати держслужбовця від зливання з руйнівною Системою, виступають важливішим критерієм, ніж професіоналізм і досвід праці [10, с. 15; 7, с. 27; 3, с. 17].

Така чітка позиція щодо переваги моральних якостей призводить до протиріччя. Адже для виконання завдань з реформування і люстрації не меншою мірою потрібні професійні навички, що теж визнано в журналістських матеріалах: «Для внутрішньої організації дуже важлива освіта наших фахівців. Як виявилося, багато моїх колег ніколи не були в Європі. І це вельми проблематично, бо йдеться про людей, які приймають дуже важливі рішення, але не завжди знають, як розв'язують ті самі питання в інших країнах» [14, с. 39].

Інша стаття переводить це протиріччя у сферу матеріальних набутків: «На відміну від початку 1990-х, в Україні не бракує молодих людей з дипломами MBA та сучасними уявленнями про світ [...]. Забобони на кшталт «старий уже накрав, а молодий крастиме більше» матимуть сенс, якщо не зміняться принципи взаємодії в державі та соціумі, а вони, хоч і повільно, стають інакшими» [10, с. 13]. Проте Система нерідко перемагає: новий владний суб'єкт, згідно зі спостереженнями авторів матеріалів, намагається витворити відстань між собою і тими, хто тепер об'єктивізований його владними можливостями. Прикладом може служити стаття, присвячена розмірковуванню над тим, що трапляється з активістами, коли вони отримують державні посади. Про зміну мобільного номера колишнім активістом, що став чиновником, журналіст зазначає: «Людина нового рівня, не стане, як казав Свирид Голохвастов, «водиться лишь бы с кем» [...]. Але питання: чи схоче новоспечений чиновник бодай сприяти вирішенню цих проблем? Краще змінити номер і додавати собі в телефон нові «корисні» контакти, лімітуючи ті, що з минулого» [3, с. 11]. Трапляються і спроби сформулювати пояснення таким змінам: «Людина стикається з реальною політикою. У такій структурі немає ідей, там є правила. Активіст тим часом живе у світі ідей [...]. (Влада) не може жити за гаслами, вона живе за приписами функціонування себе самої [...]. А наша влада така, що людина має залишити свій активізм «за порогом». Разом із дрес-кодом ви маєте прийняти й корпоративну систему стосунків» [3, с. 17]. Цей коментар соціопсихолога нормалізує владний дискурс відносин як механізм формування соціальної відстані, табу на змішування з «простими людьми» для суб'єкта влади. Посадовці державних інституцій можуть бути презентовані авторами матеріалів як еліта, властиво, владна еліта: «Сьогодні клановий підхід при здійсненні кадрової політики держави має бути замінений принципом залучення до влади та активною співпрацею всіх представників національної еліти, які повинні відповідати критеріям «5П»: професіоналізм, патріотизм, порядність, працездатність, працелюбність» [7, с. 12]. У цьому уривку спостерігаємо конструювання особливості державного службовця також і через апеля-

цію до професійності, де професійність втрачає функцію контролю якості і стає частиною вибудовування інакшості держслужбовця, його вищої позиції у соціальних відносинах, з чого висновується необхідність створення відстані між ним й іншими. Директорка фонду і соціолог, коментуючи про те, чи активісти можуть стати політиками, формулює проблему як «чому успішні активісти часто стають безпорадними чиновниками» і пропонує таку відповідь: «Політика — це професія [...]. Ми побачимо, що люди, на яких покладають великі надії, адже вони герої, хороші активісти, не можуть бути чиновниками, бо то інша професія. Це треба розуміти. Або ти вчишся цього фаху, або ні. І не завжди є здібності і бажання до чиновництва» [3, с. 17].

Розуміння професійності як вимог, що мають бути контрольовані, тобто професійності як об'єкту контролю зі сторони суспільства, а не інструменту вивищення владного суб'єкта, зустрічаємо у роздумах чеського чиновника на тему праці держслужбовців: «Має бути справжня лояльність до Української держави і народу [...]. Претендент на високому рівні володіє державною мовою, усною і письмовою, демонструє хороші знання з історії, ніколи не був членом чи активістом недемократичної чи протиукраїнської організації. Після чого потрібно ретельно оцінити його профпридатність, досвід роботи та освіту, а в нових працівників і здібності до перекваліфікації та перспективи навчання в подальшому. Кожен державний службовець повинен мати перед собою набір конкретних робочих і навчальних завдань, виконання яких можна легко проконтролювати. Перевірку варто проводити щонайменше раз у рік» [10, с. 31].

Опис українських чиновників у матеріалах УТ містить також властиву описам влади пейоратизацію групи з прагненням знецінити її як через оцінку моральних якостей, так і через оцінку професійності, що властиве, як ми зазначали, дискурсу державної влади. Чиновники «різного калібру дурять своїх шефів, включно з президентом, показухою» [20, с. 5]; «блискавично багатіли та впадали в марнотратство, купуючи все, що блищить, шелестить і рухається» [20, с. 27].

Працедавці

Як уже зазначалося, у матеріалах УТ працедавцями переважно виступають керівники державних структур, зокрема силових. Однак, знаходимо також описи власників та керівників підприємств, яких зображено тут як окрему соціальну групу. Часто для позначення таких підприємців використовується лексема *бізнесмени*. Для аналізу ми обрали матеріал «Донецьк і духи капіталізму», в якому журналістка подає детальний опис керівників бізнесу з м. Донецьк. Географічна локація тут є радше вторинною до смислового навантаження тексту, в якому журналістка моделює патріархальний образ «вовка з Волл-Стріт».

Матеріал зображує підприємців, імовірно, середнього рівня (про це чітко не сказано). Підприємці описані як «підозрілі, сухі, надто раціональні, дуже спокійні, навіть у розносах і скандалах холодні як лід» [20, с. 26] (журналістка позиціонує ці риси як захисну стратегію від болю). Підприємців представлено як ощадливих осіб [20, с. 26], які детально вивчали виробничі процеси [20, с. 27], знали «ім'я повара, начальника зміни, комірника [...] не з зарплатних відомостей. І про характер, і про те, хто коли запив, одружився та розлучився. Не з доброї душі знали, а з прагматичних міркувань. Бо від якості їхньої роботи залежали гроші» [20, с. 26].

Бізнес — це «справа всього життя» [20, с. 26], розвиток фірми дає «справжнє задоволення» [20, с. 26]. Журналістка зазначає, що «задоволення від зробленого — збудованого, випущеного, збільшеного — робило їх, нудних і похмурих, еротичними та сяючими. Дружини цього не розуміли. Підлеглі часто ненавиділи» [20, с. 27]. Професійність, зокрема фахові знання, а також захоплення виконуваною роботою виступає інструментом виокремлення особи з її соціального кола, і водночас професійний і фінансовий успіх стало корельований з сильно негативними реакціями соціуму, які створюють відстань між владним суб'єктом і найманими працівниками. Схильність до встановлення відстані атрибутована і для самих бізнесменів: «консервативні, схильні до компромісів, до тиші, яку люблять гроші» [20, с. 27], протагоністи-бізнесмени вважають, що «дружити з усіма необхідними людьми — це їхнє правило. У цій дружбі вони [...] тримали дистанцію», оскільки дружба з чиновниками вимагала фінансових витрат [20, с. 27]. Протагоністи наділені також і прагненням вирізнятися зовнішньо через «ненавмисний, а потім уже й підкреслений аскетизм в одязі, їжі, розвагах» [20, с. 27]. Тут спостерігаємо певну амбіва-

лентність: з одного боку, бізнесмени розвивають товариські стосунки з чиновниками і водночас — знову бачимо конструювання відокремленості також і від інших суб'єктів влади: журналістка вивищує бізнесменів над чиновниками і вписує останніх у владну вертикаль економічної влади на нижчі щаблі. Хоча журналістка і намагається сконструювати вертикаль економічної влади, ця вертикаль також розміщена у рамці патерналізму з чітко окресленою батьківською фігурою. Ця гіпермаскулінна фігура описана як суб'єкт влади, якому належить підкорятися з захопленням (а непокора є злочином і формулою конструювання соціального маргінесу). Привабливість образу відстороненого, неемоційного чоловіка, який є жорстким критиком, властива матеріалам цієї журналістки і може бути пов'язана з еротизованістю образу Батька. Надцінність такого бізнесмена — діти [20, с. 28], які дістають обов'язковий мистецький, спортивний і лінгвістичний компонент освіти, а також долучаються до справи батька (виконують на його підприємстві деякі нескладні завдання, що не вимагають високої кваліфікації [20, с. 27]).

Журналістка моделює такі форми поведінки бізнесмена-працедавця у кризовій політичній ситуації: 1) виїзд з окупованих територій, «бо є статки і навички починати все спочатку. Бо діти — надцінність» [20, с. 28]; 2) вивезення родини і повернення на окуповані території, «бо є підлеглі [...], за яких вони відповідальні. А ще є старі, немічні, самотні. Тепер виходить, теж їхні» [20, с. 28]. Тут спостерігаємо гіперболізацію позитивних рис працедавця і негативізацію будь-якого незадоволеного працівника через безапеляційне віднесення його до найбільш негативного соціального прошарку. Відносини «працедавець-працівник» позиціонуються як антитеза, що перетворюється на антитезу «турботливий патріот» — «злочинець-сепаратист» [20, с. 28] за умови незадоволеності працівника діями працедавця. Це призводить до нормалізації стандарту покори і послуху будь-яким вимогам працедавця і вимоги захоплення його особистими рисами. Зростаюча турботливість владного суб'єкта виводить його на вершину соціальної піраміди через символічне усиновлення осіб з соціальних груп, що потребують додаткової допомоги, яка мала би надаватися державними структурами.

Можемо припускати, що у наявних дискурсах влади і праці економічна і політична (державна) влада не можуть бути розділеними через нормативну сингулярність патерналістичної влади: не може існувати множинності владних суб'єктів, адже у патерналістичному світогляді можливий лише один Батько. Подібна форма трудових відносин унеможливлює рівність сторін у відносинах праці і позиціонує погляд працедавця як єдино вірний погляд на трудові відносини і виробничі процеси. Це конструює працівника як об'єкт владних відносин, якому дають можливість відмовитися від ризиків і потреби нести відповідальність, за що працівник вписує себе у владну структуру як об'єкт влади, що генерує захоплення владним суб'єктом і згоду з його діями. Ця формула комфортності патерналізму як системи, яка для працівника виключає ризик, сумніви і страх помилки, супутні процесу прийняття рішень, перекладаючи тягар рішень і відповідальності лише на працедавця, є властива патерналістському світоглядові.

В УТ розміщено і матеріали, в яких економічна і політична влади не ототожнюються. До прикладу, у статті, що описує адаптацію бізнесменів, що виїхали з м. Донецька, в нових місцях проживання, подано історії двох бізнесменів, один з яких знайшов ринкову нішу для свого бізнесу у м. Києві, інший «планує освоювати ринки європейських країн» [12, с. 50]. У цих матеріалах також присутня апологія підприємців як окремої соціальної групи, що володіє особливими рисами надпродуктивності, надпрацьовитості: «Той, хто мав справу з донецькими бізнесменами, справжніми selfmademan, а не «пташенятами гнізда януковичівсько-ахметівсько-єфремовського», скаже, що кращих просто немає. Це абсолютно невтомні люди з настільки широким мисленням щодо того, як заробляти та вибудовувати нові прибуткові схеми, що ніхто інший, окрім американців у свої найкращі часи, просто не спадає на думку [...], які з нічого, з нуля, побудували якісний бізнес тільки завдяки власному природному хисту і працелюбності. Причому зробили це в таких умовах, де інші просто опустили б руки і мовчки втекли» [8, с. 35]. Журналіст також моделює фігуру надлюдини, всемогутнього Творця прибутків з нічого, який не має вад людської фізичності і спроможний побудувати непомильну схему діяльності підприємства. Журналіст представляє свої роздуми як аналітику підприємницької діяльності, у такий спосіб конструюючи їх об'єктивність, хоча, на нашу думку, конструювання досконалості фігури пра-

цедавця як Творця світу економіки радше тяжіє до відтворення культурних уявлень патерналізму влади в економічному контексті.

Прикметно, що схильність до конструювання надлюдських спроможностей у підприємців відсутня у наративі польського політика: «(після 1989 року) це був час навчання, який підготував дуже багато успішних польських підприємців. Може, не такого формату, про який читаємо у списку Forbes, але власне такого, який створив потужну систему малого й середнього бізнесу» [19, с. 7]. Тяжіння до надприродності підприємницьких рис і вмінь у наративі польського політика відсутнє, як і прагнення прикрасити фігуру працедавця рисами особистої привабливості і виокремити працедавця з загалу через відчуження між фігурою Батька і *підлеглими*.

Таким чином, можемо підсумувати, що проаналізованим матеріалам УТ властиве відображення працедавців за допомогою моделювання або вкрай негативної, або цілковито позитивної фігури. У негативному ключі працедавці зображені як особи низького культурного рівня, і водночас певним чином віддалених від працівників як закрита соціальна каста, якій властива зверхність і прагнення принизити працівників, обмежуючи їх до рівня обслуги чи ставлячи під питання їх професійну гідність. У позитивному ключі працедавці зображені як досконалі, над-ефективні особи, що виявляють надлюдські уміння, як-от створення прибутку з «нічого». Працедавці наділені рисами зосередженості на грошах, амбіційності, нехтуванні всім, що не стосується бізнесу — і відмовою вважати працівників рівними собі, що журналісти інтерпретують і як ознаку елітарності, і як рису, що зазнає критики як інструменту продукування соціальної прірви між заможними і бідними. Працедавець як суб'єкт владних відносин переважно представлений як не особа з певними рисами, але як один з групи працедавців, узагальнений образ, наділений здатностями, що виокремлюють його з суспільства і відокремлюють від найманих працівників як соціальної групи.

Висновки

Отже, можемо підсумувати, що зміст проаналізованих номерів УТ позначений виразно патерналістичними уявленнями про трудові відносини працедавців і працівників. Матеріали видання відтворюють дискурс політичної і економічної влади, в який вписано відносини керівника і підлеглих. Матеріали багаті на роздуми про владу (переважно політичну і економічну владу великого бізнесу) і *людей* як інших стосовно влади (не-політиків і не-бізнесменів). Такій формі суспільних відносин властива висока ієрархізованість і наявність сингулярного владного суб'єкта і множинних об'єктів, що мисляться як однорідна група. Владний суб'єкт конструйований у рамках патріархальної маскулінності як дистанційований носій абсолютної влади. Він зображений як символьна фігура Батька, зобов'язаного до турботи і відповідальності про об'єкти влади. Об'єктивовані конструюються як такі, що потребують оцінки своїх дій, тлумачень подій, що відбуваються у їх середовищі, а також контролю. Аби висловитись, працівник потребує посередника — журналіста, що репрезентує його наратив перед читацькою аудиторією. Уявлення про відносини між працівником і працедавцем в основному відповідають схемі відносин політичної влади і народу.

Випадки переговорів з керівником, встановлення меж спілкування через угоду чи діловий етикет, обговорення відповідальності і обов'язків сторін чи інші форми відносин ділового партнерства між сторонами відносин праці не є предметом обговорення у матеріалах УТ. Порушення трудових прав групи осіб, тиск на групу осіб зі сторони керівника чи позитивно оцінювані відносини окремого працівника і працедавця як окремих осіб без контексту соціальної групи не представлені ні як тематика, ні в окремих матеріалах з проаналізованого масиву. Дискурс відносин праці як відносин двостороннього партнерства або залучення третьої сторони (держави, профспілки, інших об'єднань з функціями регулювання чи посередництва) не є структуризований. Загалом відсутні тематика рівності соціальних груп щодо працевлаштування, чітке окреслення діяльності і соціальних впливів представників тих чи інших фахів, а також матеріали, базовані на особистій історії чи історії діяльності підприємства чи структурного підрозділу організації. Прикметно, що проаналізовані номери УТ не містять матеріалів, де згадується ґендерна проблематика чи інші тематики дискримінації та нерівності.

Аналітика та описи виразно ієрархізованих систем організації праці, як-от у силових структурах, містять чіткі уявлення щодо професійних характеристик, особистих і світоглядних рис керівного складу та інших працівників, соціальну схвалювану та

ефективну парадигму відносин між керівним складом і працівникам. Можна виділити такі пари бінарних опозицій, конструйованих у дискурсі праці:

Влада	Люди
Керівник	Підлеглі
Дистанційований	Виключені (ті, кого не цінують і не розуміють)
Спрямований на власну вигоду	Ті, чиї сподівання на опіку обдурено
Той, хто ухвалює обов'язкові для підлеглих рішення	Ті, хто не може впливати на владну фігуру
Той, хто оцінює	Ті, хто чекають на оцінку
Той, хто за потреби запобігає уваги	Ті, хто гостро критикують
Чітко окреслена фігура	Узагальнена група
Приваблива фігура	Приваблювана група

Таким чином, можемо узагальнити, що відносини праці не мають окремішньої рамки у суспільному дискурсі і вписані у вертикальні структури патерналістичної влади як відносини підкорення працівників працедавцю, хоча дискурс фаховості почасти є альтернативою жорсткій патерналістичній рамці.

1. *Йоргенсен М.* Дискурс-анализ. Теория и метод / Марианне Йоргенсен, Луиза Дж. Филлипс. — Харьков : Гуманитарный центр, 2008. — 352 с.
2. *Сусак В.* Патернализм / В. Сусак // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2007. — № 3. — С. 76—94.
3. Український тиждень. — № 28 (348). — 10—17.07.2014.
4. Український тиждень. — № 29 (349). — 18—24.07.2014.
5. Український тиждень. — № 31 (351). — 1—7.08.2014.
6. Український тиждень. — № 32 (352). — 8—14.08.2014.
7. Український тиждень. — № 34 (354). — 22—28.08.2014.
8. Український тиждень. — № 35 (355). — 29.08—4.09.2014.
9. Український тиждень. — № 36 (356). — 5—11.09.2014.
10. Український тиждень. — № 37 (357). — 12—18.09.2014.
11. Український тиждень. — № 38 (358). — 19—25.09.2014.
12. Український тиждень. — № 39 (359). — 26.09— 2.10.2014.
13. Український тиждень. — № 40 (360). — 3—9.10.2014.
14. Український тиждень. — № 41 (361). — 10—16.10.2014.
15. Український тиждень. — № 42 (362). — 17—31.10.2014.
16. Український тиждень. — № 43 (363). — 24—30.10.2014.
17. Український тиждень. — № 44 (364). — 31.10—6.11.2014.
18. Український тиждень. — № 45 (365). — 7—13.11.2014.
19. Український тиждень. — № 49 (369). — 27.11—4.12.2014.
20. Український тиждень. — № 50 (370). — 4—11.12.2014.
21. Український тиждень. — № 52 (372). — 18—25.12.2014.
22. *Godlewski G.* Antropologia pisma: nowe obszary / G. Godlewski // Antropologia pisma. Od teorii do praktyky / red. P. Artieres, P. Rodak. — Warszawa : W-wo uniwersytetu Wraszawskiego, 2010. — S. 42—64.

Анна Трофімова

ТРУДОВІ ВІДНОСИНИ У МЕДІА-ДИСКУРСІ ЗА МАТЕРІАЛАМИ ТИЖНЕВИКА «УКРАЇНСЬКИЙ ТИЖДЕНЬ» ЗА ДРУГЕ ПІВРІЧЧЯ 2014 РОКУ

На прикладі матеріалів тижневика «Український тиждень» проаналізовано конструювання відносин праці в українському медіа-дискурсі, а саме відносин між працедавцями як суб'єктами влади і працівниками як об'єктивованою групою. Матеріали видання відтворюють дискурс політичної і економічної влади, в який вписано відносини керівника і підлеглих. Відносини праці не мають окремішньої рамки у суспільному дискурсі і є частиною вертикальної структури патерналістичної влади як відносини субординації працівників працедавцю, хоча дискурс фаховості почасти слугує альтернативою патерналістичній рамці. У статті також визначено основні риси уявлень про працедавців і працівників, а також дискурсивні характеристики інститутів політичних і економічних влад, що детермінують стан відносин праці.

Ключові слова: дикурсивні режими влади, трудові відносини, працедавці, працівники, патерналізм.

Анна Трофимова

ТРУДОВЫЕ ОТНОШЕНИЯ В МЕДИА-ДИСКУРСЕ ПО МАТЕРИАЛАМ ЕЖЕНЕДЕЛЬНИКА «УКРАЇНСЬКИЙ ТИЖДЕНЬ» ЗА ВТОРОЕ ПОЛУГОДИЕ 2014 Г.

В статье на примере материалов еженедельника «Український тиждень» проанализировано конструирование трудовых отношений в украинском медиа-дискурсе, а именно отношений между работодателями как субъектами власти и работниками как объективированной группой. Материалы издания воспроизводят дискурс политической и экономической власти, в который вписаны отношения руководителя и подчиненных. Трудовым отношениям не свойственна отдельная рамка в социальном дискурсе, они являются частью вертикальной структуры патерналистической власти как отношения подчинения работников работодателю, хотя дискурс профессионализма частично служит альтернативой патерналистической рамке. В статье также определены основные черты представлений о работодателях и работниках, а также дискурсивные характеристики институтов политической и экономической власти, детерминирующие состояние трудовых отношений.

Ключевые слова: дискурсивные режимы власти, трудовые отношения, работодатели, работники, патернализм.

Емпіричні дослідження

ТРАНСНАЦІОНАЛЬНА ПАМ'ЯТЬ

Елеонора НАРВСЕЛІУС

АРОМАТ ПАМ'ЯТІ З ПРИСМАКОМ НОСТАЛЬГІЇ: ТЕМАТИЧНІ РЕСТОРАНИ В ПОГРАНИЧЧЯХ ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ

Переклад з англійської Оксани Сікорської

Eleonora Narvselius

SPICING UP MEMORIES AND SERVING NOSTALGIAS: THEMATIC RESTAURANTS AND TRANSNATIONAL MEMORIES IN EAST-CENTRAL EUROPEAN BORDERLAND CITIES

Translated from English by Oksana Sikorska

The article is a result of field studies on the transformations of multicultural heritage in the east-central European cities of Cracow, Wrocław, Lviv and Chernivtsi. In all these cities, a majority of the pre-war populations (and in Wrocław, practically all pre-war residents) disappeared as a result of WWII. After decades of silence imposed by the ruling communist elites, collective memories of the post-war populations are now surfacing in public discourse. Precisely how the contemporary populations living in the zones of «dismembered multiethnicity» approach the past's cultural diversity in the everyday life remains, however, an under investigated topic. Under these circumstances, ethnography proves to be an innovative methodological approach particularly suited to studying local expressions of transnational memory. Based on the methodological approach of multi-sited ethnography, the article examines thematic restaurants which allude to cultures of some perished ethnic groups (in particular, Jews, Poles and Germans).

Keywords: ethnic diversity, central and eastern Europe, transnational memories, commercialization, nostalgia, thematic restaurants, borderland cities.

Первісно цю статтю було опубліковано англійською мовою під назвою «*Spicing up Memories and Serving Nostalgias: Thematic Restaurants and Transnational Memories in East-Central European Borderland Cities*» (Journal of Contemporary European Studies, Volume 23, Issue 3, 2015). Тут публікується з дозволу авторки та в авторській редакції.

Вступ

Сучасні академічні дискусії про транснаціональні аспекти пам'яті часто зосереджуються на транскордонних «війнах пам'яті», політичних чи політично значущих комеморативних проектах, урочистих пам'ятних вшануваннях та зусиллях громадських організацій налагодити діалог довкола суперечливих історичних тем. Набагато менше уваги зазвичай приділено трансформації оповідей і образів «важкого» минулого в публічному просторі, призначеному для відпочинку, розваг та споживання поп-культури. А тим часом комерціалізація культур пам'яті набрала сили як власне транснаціональний феномен, і, як наслідок, створила попит на «підприємців пам'яті» [37] зі специфічним «багатокультурним багажем», здатних поєднувати пошук прибутку з мистецькими інноваціями, культурним активізмом та політичною інтуїцією. Тематичні ресторани — порівняно новий сектор бізнесу, який набрав цікавих форм у містах центрально-східних погранич Європи: Кракові, Вроцлаві, Львові та Чернівцях — є вдячним матеріалом для дослідження цієї тенденції.

Спільною рисою згаданих міст є, зокрема, те, що в різні періоди своєї історії вони належали до Габсбурзької імперії. Як відомо, із занепадом соціалістичних режимів Дунайську монархію було переосмислено як позитивне минуле і подекуди навіть як «золотий вік», як частину спільного для Центральної Європи культурного спадку [11, p. 42], і, зокрема, як символічний маркер відмінності ліберально-демократичної Європи від комуністичної Євразії. На противагу до пропагандистської презентації Австро-Угорщини як «тюрми народів», що її тиражували в період комуністичного правління, а частково й внаслідок реакції на націоналізаційну риторику посткомуністичних держав, після 1989 року в багатьох частинах Європи імперію Габсбургів стали дедалі частіше уявляти як простір толерантності та мирного співіснування етнічних і релігійних груп. Посилання на традиції толерантності та культурного розмаїття, що мали б сягати корінням у минулий

«золотий вік» Габсбургів, використовували з різною метою. На них могли наголошувати і для того, щоб нагадати сучасному населенню та туристам про європейські риси місцевої спадщини, і для того, щоб протиставити довоєнну ідилію асиміляційній політиці міжвоєнних національних держав, і для засудження колишньої державно-соціалістичної політики культурної гомогенізації, і для відволікання уваги від сучасних проблем, пов'язаних із співіснуванням різних культур та релігій [14].

Іншою спільною рисою Кракова, Вроцлава, Львова і Чернівців є те, що Кетрін Фолліс (Follis) називає «понівечена поліетнічність» [16, p. 181]. Етнокультурне розмаїття, що формувалося в цих містах протягом століть, перервали Друга світова війна, політичні репресії, а також міграції й репатріації, що супроводжували повоєнний переділ кордонів Європи. У цьому зв'язку важливо зрозуміти, як сучасне населення уявляє собі довоєнне етнокультурне розмаїття своїх міст і в яких контекстах та з якою метою воно актуалізує пам'ять про нього. Неважко помітити, що в цих містах марковані в публічному просторі образи минулого сильно залежать від підприємницької діяльності місцевих ентузіастів. Саме вони часто-густо започатковують досить радикальне переформулювання культурної пам'яті, орієнтуючись при цьому на такі транснаціональні тренди, як «кітчофікація історії» [46], «культивування спадщини знизу» [32; 33] та бум ностальгії [8; 3; 49]. Тим часом, паралельно з глобально розповсюдженими стратегіями перетворення минулого на комерціалізований «історичний атракціон» (historytainment), дається взнаки вплив політичних моделей опрацьовування трагічного минулого Європи. «Політика жалю» [41] є одним з таких прикладів. Нові дискурси європейської пам'яті, пріоритетом якої є висвітлення історичних травм, трагедій і катастроф, проникають у комерційну сферу. Як влучно вказав Андреас Хіссен: «Основні питання сучасної культури перебувають саме на стику травматичної пам'яті й комерційних ЗМІ. Травма тиражується не менше, ніж задоволення, і при цьому навіть не для різних споживачів пам'яті» [27, p. 19].

Аналіз транснаціональної колективної пам'яті, згідно з пропозицією Астрід Ерль (Erll), має охоплювати як глобальні траєкторії «мандрівок» мнемонічних сюжетів [12, p. 11], так і їхні «пункти прибуття», тобто місцеві контексти, які визначають мінливі форми та зміст колективної пам'яті. В основу пропонованого дослідження покладено подібне трактування транснаціоналізації як локальних практик перетину/подолання національних кордонів і трансформацій місцевої колективної пам'яті під впливом глобальних культурними віянь. Метод так званої мультиситуативної етнографії (multi-sited ethnography), який дає змогу скласти уявлення про певний простір пам'яті, виходячи при цьому зі спостережень над репрезентаціями однієї теми в різних місцевих контекстах [5, p. 18], дозволяє глибше зрозуміти феномен тематичних ресторанів, що використовують посилання на докомуністичне минуле (особливого на міжвоєнний період) і в той чи інший спосіб нагадують про історичну присутність кількох етнічних груп: євреїв, поляків і німців. Моє дослідження ґрунтується, в першу чергу, на інтерв'ю з власниками ресторанів, особистих спостереженнях та аналізі матеріалу місцевих ЗМІ. Залишаючи осторонь специфічну тему «дегустаційної ностальгії», як і загальну проблему природи комерціалізму після 1989 року, я, натомість, пропоную розглянути зібраний матеріал в ракурсі питань «мнемонічно-політичного» характеру. Зокрема, я спробую з'ясувати такі питання: що вирізняє транснаціональну пам'ять, задекларовану в громадському просторі прикордонних міст Центрально-Східної Європи, і, зокрема, просторі, призначеному, в першу чергу, для дозвілля та відпочинку? Які політичні інтереси вплинули на проекти комерційних презентацій «зниклих інших»? Як ці проекти співвідносяться з європейськими вимірами пам'яті?

Центрально-східноєвропейські пограниччя як простір транснаціональної пам'яті

Дослідження процесів колективної пам'яті, і, перш за все, актуалізації драматичного минулого XX ст. в посткомуністичних прикордоннях Європи дає змогу наблизитися до розуміння парадоксів і суперечностей транснаціональної спадщини цих земель. Традиції міських громад та передвоєнне етнокультурне багатоманіття, що пішли в небуття внаслідок Голокосту, комуністичних репресій, міжетнічних конфліктів воєнного часу і післявоєнних переселень, дозволяє співвіднести Львів, Чернівці, Краків та Вроцлав з сімома колами спільної європейської пам'яті,

про які пише Клаус Леггеві[1]. Попри те, що історичний досвід європейських суспільств XX ст. надається до порівняння, й, окрім того, комемораційні практики європейців стають однорiднішими завдяки глобально розповсюдженим раціоналізаційним дискурсам експертів, в різних частинах Європи уявлення про колективне минуле є дуже різним. Зокрема, побутує думка, що специфіку східноєвропейської культурної пам'яті можна краще зрозуміти, якщо замість інтерпретацій усталених *lieux de mémoire* (місць пам'яті) звернутися до публічних дискусій, а дослідження спричиненого травмою замовчування доповнити аналізом озвучуваної і візуалізованої в публічному просторі скорботи [7, с. 6—9].

У постсоціалістичній Європі перформативний вимір пам'яті, який передбачає інсценізацію й віртуальність [20, p. 11; 48, p. 7—8], було доповнено такою транснаціональною мнемонічною стратегією, як підкреслено індивідуальна, емоційна та інтерактивна форма презентації минулого [46]. Окрім того, довоєнні й міжвоєнні культури й етнічні групи все частіше стають ключовими темами різноманітних ревіталізаційних проектів, які зосереджуються передусім на матеріальному і просторовому вимірах. В цьому немає нічого дивного. Знання про міське минуле серед переважної більшості мешканців прикордонних міст не ґрунтується на особистому досвіді чи на сімейних оповідях, які Маріан Хірш (MarianHirsch) пов'язує з концепцією так званої «пост-пам'яті» [25]. Натомість брак вірогідних і водночас емоційно забарвлених оповідей «з перших рук» компенсує мозаїка наративів і презентацій, що походять з різних вторинних джерел: чуток, засобів масової інформації, літератури, популярної культури й мистецтва. Оскільки комерційні дієвці передбачають, що і місцева публіка, і приїжджі свідомо вибиратимуть захопливе (що не обов'язково означає приємне) минуле, вони намагаються привабити своїх клієнтів інсценізованою автентичністю [35], інтерактивністю та емоційним реалізмом, що так само, як і в сучасному музеї, задіюють зір, звук, запах, дотик, а на додаток і смак. Таким чином актуалізується широкий спектр спогадів й афективних станів. Серед них і ностальгія, що становить направду міжкультурний феномен афективного й сенсорного зв'язку з недавнім минулим.

Важливою темою сучасних досліджень ностальгії є різномаїття її форм, інтенсивності та функціональності в усьому світі й особливо в Європі, де на «Сході» і «Заході» до ностальгії звертаються в різних контекстах і представляють її по-різному [32; 33, p. 87—108; 8]. В постсоціалістичному просторі ностальгія — це комплексне колективне відчуття, яке не можна звести до суто приватної емоції або до суто політичного за своєю природою звертання до минулого [3, p. 215—216]. Ностальгія не обмежується ескапізмом чи пошуком придатного «дому» в минулому. І також це не обов'язково прояв консерватизму чи нездатності примиритися зі змінами. Неодноразово вже вказувалося на те, що поряд з ескапістською «паліативною ностальгією» [26, p. 120] та «поновлювальною» ностальгією, котра лише «знає два основні нарративні сюжети — поновлення витоків і теорію змови, що є характерними для крайніх випадків сучасного націоналізму» [8, с. 43], існують більш інтелектуально обтяжені й трансформаційні види «критичної» [26] і «рефлективної» [8] ностальгії. Остання орієнтується на індивідуальну пам'ять, спонукає до іронічного переосмислення минулого, а також полегшує транскордонні міжкультурні інтерпретації. Можна припустити, що на відміну від примітивної «муміфікації» минулого та культивування споживацької культури комфорту й невинності [46, p. 4—32], цей вид ностальгії може спричинитися до травматизації, тобто такого «публічного дискурсу, в якому основи колективної ідентичності стають об'єктом рефлексії» [13, p. 458]. Значний потенціал травматизації несе в собі, зокрема, звертання до єврейської довоєнної культури, що так чи інакше підводить до центральної теми європейської пам'яті: Голокосту.

В пост-комуністичних Польщі й Україні громадськість почала проявляти інтерес до «дисонантної спадщини» [50] зниклих та зникаючих етнічних груп відносно недавно. Важливу роль в цьому процесі відіграли індустрія туризму та визнані на міжнародній арені твори мистецтва, літератури, музики та кінематографу. Тим не менше, комерціалізо-

[1] Клаус Леггеві (Klaus Leggevi) стверджує, що основні теми міжнародної пам'яті в сучасній Європі можуть бути представлені у вигляді концентричних кіл, в центрі яких є Голокост як «негативний міф». Іншими темами «сімох кіл європейської пам'яті» є радянський комунізм, вигнання, геноцид вірмен, історія воєн, міграції та історія успіху ЄС.

вана ностальгія за довоєнними «іншими» стала можливою завдяки хвилі «повернення до різноманіття» [44], тобто політичних процесів після 1989 року, які трансформували і національну, і місцеву політики пам'яті. Значний вплив тут мали, з одного боку, європейські моделі комеморації [34; 42; 45], що підкреслювали історичне розмаїття на тлі спільних моральних вимірів пам'яті, а, з іншого боку, інтереси консервативних та центристських політичних середовищ у формуванні політики пам'яті на національному рівні. У цій ситуації інтелектуали Центрально-Східної Європи, зацікавлені в промоції «дисонантної» багатокультурної спадщини, мають значну перевагу. Як буде показано далі, вони відіграють провідну роль у визначенні багатокультурної спадщини, оскільки відповідають на сформульовані політичні запити, використовують транскультурні стратегії формування ідентичності, і водночас солідаризують свою аудиторію, пропонуючи їй «символічні блага, які стають об'єднувальним чинником для однодумців» [43, p. 42].

Тематичні ресторани як комерційна форма: зустріч з інакшістю між музеєм та родинною кухнею

До початку Другої світової війни характерною ознакою Кракова, Вроцлава, Львова і Чернівців була типова для обуржуазненого повсякдення Центрально-Східної Європи XIX ст. культура кав'ярень. В історичній перспективі кав'ярні та ресторани спричинилися до виокремлення сфери громадської відкритості в країнах Європи [22], а в подальшому вони залишилися важливими місцями для повсякденної соціалізації, для обміну новинами, простором для дискусій про політику, мистецтво та суспільне життя [1; 23]. За соціалістичних часів ці функції ресторанів, а також їх естетична форма значною мірою занепали. Після важких економічних випробувань першого постсоціалістичного десятиліття центральноєвропейська культура ресторанів та кав'ярень постала як частина транснаціональної індустрії спадщини [6; 28] і як символ демократичної трансформації громадського простору.

На початку 2000-х рр. дискусії про спадщину та пам'ять про зниклих євреїв, поляків та німців привернули увагу громадськості в Польщі та Україні [18; 19; 4; 10; 38; 40; 47]. Ці дискусії були, почасти, відповіддю на запитання про можливість формування спільної європейської пам'яті, що об'єднувала б пам'ять про злочини нацизму та комунізму, а також наслідком розвитку туризму та транскордонних ініціатив на низовому рівні. Паралельно зі зростанням уваги до етнічної різноманітності, толерантності, примирення і визнання «інакшості» в постсоціалістичних політичних та медійних дискурсах, ці теми потрапили в поле зору комерційних дієвців, зайнятих пошуком нових способів маркетингу міського простору. Зокрема, в деяких містах (на приклад, у Кракові) саме комерційні суб'єкти не лише заробили на презентації історичної поліетнічності, але й започаткували саме її поновне відкриття.

На відміну від етнічних ресторанів, які роблять акцент на власне кухні тої чи іншої етнічної групи, тематичні ресторани чи ресторани культурної спадщини спеціалізуються на продажі стилізованих репрезентацій етнічних «інших», про яких не прийнято було згадували в соціалістичний/радянський період. Пріоритетною групою для цього бізнесу є освічена публіка, що прагне зануритися в інтимну атмосферу минувшини й відчути зблизька колорит інших часів, місць та людей. Тематичні ресторани є таким чином чимось середнім поміж музеєм (узаконеним, офіційним місцем для набуття знань про історію) та родинною кухнею (де розповідаються особисті спогади й анекдоти про «інших»). Подібно до музеїв, ці ресторани також використовують глобально розповсюджені стратегії естетизації та активізації втілених (embodied) спогадів [32; 33].

Недоліки й переваги тематичних ресторанів як форми наближення до зниклих «інших» є наслідком цього проміжного положення. На відміну від музеїв, ресторани не мають статусу інституцій високої культури. Адже їх основна мета — отримання прибутку, а не поширення історичних знань, що були б засновані на наукових дослідженнях. Отже, ресторани пропонують дуже вузький простір для рефлексій і критичної взаємодії з інакшістю; клієнт має отримати задоволення від страв та атмосфери і так чи інакше «проковтнути» запропоновані оповіді й презентації. Будучи продуктом підприємців, котрі намагаються збалансувати свої культурні зацікавлення, комерційні інтереси та особисті вподобання, тематичні ресторани пропонують вибіркові, перекручені й часто відверто маніпулятивні інтерпретації ми-

нулого. Проте їхньою перевагою є задіювання відчуттів та емоцій (таких, як, наприклад, туга, цікавість, азарт, гордість, але також сором, почуття провини, жалю). Залучення кількох відчуттів при зустрічі з інакшістю стимулює роботу індивідуальної пам'яті і порушує звичний плин життя. У цьому сенсі як музеї, оснащені інтерактивними експонатами, так і тематичні ресторани використовують емоційний заряд зіткнення з інтимізованою інакшістю. В обидвох випадках сенсорні відчуття породжують певний неспокій і тривогу, адже вони натякають на незвідані можливості минулого та унікальну індивідуальність зниклих людей. Для того, щоби краще зрозуміти особливість тематичних ресторанів як комерційного феномену в просторах постсоціалістичних міст, варто мати на увазі, що вони не є спрощеним варіантом музейних виставок, але постійно коментують, заперечують або акцентують різні деталі історичних наративів, запропоновані ЗМІ та офіційними «хранителями минулого». В наступному розділі я наведу приклади того, як тематичні ресторани підтверджують, підважують і перетворюють мнемонічні дискурси у взаємодії з іншими дієвцями на місцевому, національному та міжнародному рівнях.

Приклади тематичних ресторанів в Кракові, Вроцлаві, Львові та Чернівцях:

Краків

Ентузіастами, які наприкінці 1980-х взялися відроджувати єврейську спадщину Кракова і перетворили занедбану міську дільницю Казімєж на магніт для туристів, були саме комерційні суб'єкти та культурні діячі низового рівня [39]. Більше того, випробувані на Казімєжі комерційні та креативні рішення отримали національне та міжнародне визнання [20], оскільки вони «служили моделями для формування «єврейських» просторів далеко за межами міста» [21].

Позбавлений свого колишнього населення, винищеного під час Голокосту, Казімєж протягом десятиліть був залишений напризволяще і мав репутацію небезпечного району. Незважаючи на спроби органів влади взятися за відновлення Казімєжа у зв'язку із включенням центральної частини міста Кракова до списку Всесвітньої спадщини ЮНЕСКО в 1978 році, протягом усього соціалістичного періоду Казімєж так і залишився білою плямою, що контрастувала з монокультурною версією майбутнього соціалістичної держави [39]. Ситуація змінилася наприкінці 1980-х, коли інтерес до культури європейських євреїв став частиною трансформації Голокосту в «базову європейську пам'ять», а згодом і в глобальний символ [2]. Важливою віхою цього процесу стали зйомки фільму *Список Шиндлера*на Казімєжі в 1993 році. Тим не менше, місцеві та іноземні аматори організували тут перший фестиваль клезмерської музики ще в 1988 році, і приблизно в цей же час на Казімєжі було відкрито перший єврейський ресторан *Ariel*[2]. З тих пір численні ресторани єврейської спадщини наслідують започаткований творцями Аріеля тренд. Вони пропонують єврейську (але не обов'язково кошерну) кухню в приміщеннях, де колись знаходилися єврейські магазини, склади і навіть синагога (Alef). Деякі з них примикають до готелів, галерей і музеїв, пов'язаних з єврейською спадщиною, і не лише місцева богема, але й знані культурні діячі регулярно використовують ці приміщення для концертів, виставок та інших заходів. Їхні інтер'єри часто відтворюють атмосферу антикварних крамниць, а автентичні речі з довоєнних часів виставлено поруч із сучасними творами мистецтва і сувенірами для туристів.

Атмосфера ресторанів єврейської спадщини, породжена декором, музикою (клезмер, джаз, piosenki kabaretowe), художнім враженням від представлених артефактів, екзотичними смаками та запахами єврейських страв приваблює не лише іноземних та вітчизняних туристів, але й місцевих мешканців [30]. Тоді як комерційні та культурні діячі повною мірою використовують привабливість єврейської спадщини Казімєжа і залучають до співпраці закордонних інвесторів та митців, міській владі не вдалося задіяти освітній та політичний потенціал Казімєжа так само ефективно. Наприклад, *Казімєж Бренд*, який, відповідно до існуючого плану, повинен був залучити структурні фонди ЄС, не отримав належного фінансування [39, с. 274]). З іншого боку, численні ізраїльські туристи, які навідуються до міста у зв'язку з обов'язковою шкільною поїзд-

[2] Про суперечливу історію ресторану Ariel та детальний звіт про комерційну діяльність на Казімєжі в 1990-х див. Kugelmass and Orla-Bukowska (1998) [30].

кою до Аушвіца, як правило, не проявляють інтересу до пропонованого в Кракові популярно-туристичного варіанту єврейської спадщини [39, p. 284; 15, p. 129—131].

Отож, паралельно з популяризацією ностальгійних образів довоєнного польського життя і комерціалізацією спадщини галицьких євреїв, ресторани стали презентувати себе як місця вшанування знищеної єврейської громади. Наприклад, меморіальна дошка у вестибюлі готелю *Alef*, в якому знаходиться й однойменний ресторан, повідомляє:

Ця зведена 1887 року будівля була унікальною синагогою Молитви і добрих справ... Під час Другої світової війни синагогу зруйнували нацисти. Після війни її було відновлено і використовувано для нерелігійних цілей, внаслідок чого вона поступово перетворилася на руїни. Згодом єврейська громада повернула собі приміщення, а компанія Alef відбудувала його. Вони переробили його на ресторан у єврейському стилі і на готель, який служить сьогодні живим пам'ятником, де відвідувачі можуть слухати єврейську музику, насолоджуватися смачною їжею, гарними картинами, і водночас вшановувати пам'ять тих, хто молився тут. Хай Бог благословить їхні душі[3].

Слід зауважити, що інтер'єр ресторанного залу в *Alef* поєднує іконічні образи місцевого єврейства з ідилічними пейзажами, репродукціями всесвітньо відомих творів мистецтва (наприклад, тут є і портрет Фріди Кало, і *Дівчина з сережкою* Вермеера) та візуальними деталями, що асоціюються з полікультурним минулим Галичини. Вшанування загиблих під час Голокосту галицьких євреїв представлено в цьому контексті як частину місцевої культури, як елемент транснаціональної пам'яті та водночас як глобальний естетичний тренд. Очевидно, унікальна атмосфера готелю, про яку схвально пишуть відвідувачі (причому як польські, так і закордонні, включно з ізраїльтянами) в своїх розміщених онлайн рецензіях, значною мірою завдячує цій комплексній контекстуалізації єврейської тематики.

Текст в приміщенні іншого єврейського ресторану в Кракові цитує опінію єврейського рабина, який називає цей заклад «унікальним місцем, яке в такий спосіб вшановує старі часи». Цей ресторан також є прикладом кропіткої стилістичної музеїзації, бо містить не лише анонімні єврейські артефакти в інтер'єрі, але й згадує реально існуючих єврейських ремісників і купців, чиї імена зазначено на фасадних вивісках. На цю тенденцію вшанування загиблих євреїв в приміщеннях комерційних закладів недавно звернули увагу в Галицькому Єврейському Музеї в Кракові. Постійна виставка музею *Сліди пам'яті* ось так пише про сучасних відвідувачів Казімєжа:

«Відвідувачами єврейських кав'ярень на Казімєжі є місцеві мешканці, польській закордонні туристи, ті, хто пережив Голокост, паломники до таборів смерті і єврейських святих місць, євреї польського походження в пошуках свого коріння... Деякі переживають складну емоційну подорож... Інші тут для того, щоб просто відпочити...».

Вроцлав/Бреслау

У Вроцлаві — іншому прикордонному місті сучасної Польщі, що пережило докорінну зміну довоєнного населення, — ситуація зі «зниклими іншими» є складнішою. Місто втратило своїх німецьких та єврейських жителів, але частина післявоєнних новоприбулих самі були вигнанцями зі східних польських територій. Немало нових мешканців Вроцлава раніше зазнали болісної втрати рідних місць, найбільш значущим з яких був Львів, колишня польська культурна метрополія, що залишилася на іншому боці перекроєного польсько-радянського кордону. Туга за покинутою рідною домівкою стала для багатьох нових вроцлавян визначальною складовою їхнього життя, і вони культивували так званий «львівський міф», незважаючи на нав'язане соціалістичною польською державою мовчання про долю Східних Кресів. Отож не дивно, що один з перших ресторанів, котрий різко виділився на тлі започаткованих в соціалістичний період закладів харчування, мав назву *Karczma Lwowska*. Його зали щедро декоровані картинами і артефактами, пов'язаними з довоєнною історією втраченого міста. Починаючи з 1994 р. власником ресторану є колишній бібліотекар з родинним корінням у Львові. За його словами, цільовою групою відвідувачів є середній клас, освічені городяни, які цінують автентичні деталі й ностальгійну атмосферу цього закладу. Той самий бізнесмен відкрив у 2011 р. інший популярний ресторан на львівську тематику — *Pod Fredrą*. Оскіль-

[3] В оригіналі текст пам'ятної дошки подано англійською.

ки нині досить широкого розповсюдження набули індивідуалізовані форми комеморації певних груп населення та історичних періодів, концепцію закладу уособлює символічно значуща постать Олександра Фредра, драматурга і автора польської класичної літератури, який провів своє життя в Галичині і помер у Львові.

Протягом повоєнного соціалістичного періоду риторика відновлення історичної справедливості, що стала можливою завдяки поверненню «споконвічних польських земель», не дозволяла звертатися до тематики зниклого німецького та єврейського населення, чия матеріальна спадщина залишалась помітною частиною архітектурного середовища Вроцлава. Натомість пост-соціалістичні перетворення супроводжувалися (не завжди безпроблемним — див., наприклад [29]), перевідкриттям і переоцінкою спадщини різних народів, що колись мешкали у Вроцлаві/Бреслау. Відповідно до нової промоційної стратегії місто тепер рекламують як відкритий дружній простір, що може похвалитися багатою культурною спадщиною і привабливим інвестиційним кліматом. Під девізом «Вроцлав — місце зустрічей» місто виграло заявку на звання Європейської столиці культури 2016 року. Резонансною ініціативою, яка зміцнила офіційний імідж Вроцлава як місця зустрічі кількох культур і конфесій, стала промоція Кварталу Чотирьох Святинь, що розпочалася в 1995 році. Ця компактна дільниця, де в безпосередній близькості розташовані синагога, римо-католицький костел, православний храм і протестантська церква, стала визначним символом міста передовсім завдяки ініціативі примирення місцевих парафій.

Європейські виміри пам'яті, які роблять акцент на людських стражданнях, вигнаннях і винищенні різних груп населення в XX ст., підказали комерційно заангажованим культурним діячам фокус на німецькій та єврейській тематиці довоєнного Бреслау. Кілька популярних тематичних ресторанів, котрі використовують ідею символічної зустрічі з раніше замовчуваними «зниклими іншими», з'явилися в місті після вступу Польщі до ЄС. Одним з найбільш цікавих в цьому сенсі є *Steinhaus*, названий так на честь відомого математика єврейського походження, який після війни переїхав до Вроцлава і продовжив традицію всесвітньо відомої Львівської школи математики. Розташований в Кварталі Чотирьох Святинь неподалік від нещодавно відреставрованої синагоги Білого Лелеки, *Steinhaus* є проектом Александра Гляйхгевіхта, єврейського культурного активіста, фізика і колишнього дисидента, який бачить свій ресторан як місце культурного обміну та творчості. Керуючись ідеєю створити таке місце зустрічі, що включало б польську, німецьку, єврейську компоненти, а також і ремінісценції «львівського міфа», Гляйхгевіхт повернувся в рідне місто після кількох проведених у Західній Європі десятиліть. Хоча його заклад не може конкурувати з більш центрально розташованими тематичними ресторанами, що звертаються до «львівського міфу», Австро-Угорського минулого та середньовічного Бреслау, тим не менше, він став одним з символічних маркерів Вроцлава як європейського міста, яке шанує свої академічні традиції і полікультурне минуле.

Львів/Львув

Хоч історичний центр Львова був доданий до списку Всесвітньої спадщини ЮНЕСКО 1998 року, комерціалізація багатої полікультурної спадщини міста розпочалася із запізненням, в 2000-х роках. Спроби «монетаризувати» власне цей аспект міської історії можна пов'язати почасти із святкуванням 750-літнього ювілею міста у 2006 р., але також і з резонансними дискусіями про «білі плями» національної історії в «помаранчевий період» 2004—2010 років. Найуспішнішим комерційним проектом, пов'язаним з недавньою історією міста, стала мережа тематичних ресторанів, до якої належать багатьом відомі *Криївка* (2007), *Мазох-Cafe* (2008) і *Галицька жидівська кнайпа Під Золотою Розою* (2008).

За цією мережею ресторанів, про які досить багато писали і у вітчизняній пресі, і за кордоном стоять троє львівських підприємців, зокрема Юрій Назарук, творець щоденної *Львівської Газети* і колишній консультант мистецького об'єднання *Дзига*. Найстарший, найбільш комерційно успішний і найвідоміший з ресторанів, відкрита 2007 року *Криївка*, звертається до героїчного міфу про ОУН—УПА. За розважальною формою закладу можна було відчитати серйозну ідею «вписати» нерадянський досвід Західної України часів Другої світової війни у всеукраїнський історичний нарратив. Втім, поєднання автентичних деталей інтер'єру з приєм-

ним споживацьким досвідом породжує насамперед ефект historytainment'у і заохочує до позитивної ідентифікації з хоробрими хвацькими хлопцями, які героїчно билися і проти нацистів, і проти радянських військ за волю і славу України. Та частина історії, в якій йдеться про численних польських, єврейських, російських та українських цивільних, які стали жертвами українського повстанського руху в часи Другої світової війни і після неї, не вписується в концепцію закладу.

В подальшому творці *Криївки* розширили свій проект популяризації «львівського міфу» в відпочинково-комерційній формі. Ще дві потенційно резонансні теми були представлені для широкого загалу в двох тематичних ресторанах, і цього разу в центрі уваги опинились зниклі «інші». Так само, як і *Криївка*, ці ресторани відразу ж стали скандально відомими в місті та за його межами. *Мазох-Cafe* відсилає до постаті німецькомовного письменника Леопольда фон Захер-Мазоха, який народився у цьому місті, і якого пам'ятають як «батька мазохізму». Місцеві ЗМІ багато писали про те, як в ресторані візуально представлено й інсценізовано еротичні «збочення». Розголосу набула й статуя Захер-Мазоха перед входом до кав'ярні, оскільки заохочення відвідувачів до інтерактивності звелося до порпання в кишені штанів бронзової фігури.

Так само стала мішенню серйозної критики й спроба творців *Криївки* комерційно освоїти аспекти міської культури галицьких євреїв. Є історичні докази того, що українські націоналістичні угрупування брали участь у винищені галицьких євреїв у воєнний час [24]. Отож, паралельне представлення теми єврейського життя міжвоєнного періоду та українського націоналістичного руху як однаково придатних для приємного відпочинкового споживання і, крім того, застосування грайливих стратегій *Криївки* та *Мазох-Cafe* у презентації трагічної єврейської теми розкритикували як українські, так і закордонні опінієтворці. Гострої критики зазнали, знову ж таки, інтерактивні елементи, цього разу заохочення приміряти оздоблені пейсами чорні капелюхи і торгуватися за ціну страв. Окрім того, не може залишитися непоміченим те, що *Галицька Жидівська Кнайпа* розташована поруч з руїнами синагоги Золота Роза і сильно дисонує з пам'яттю про Голокост. Тоді як проект *Криївки* був виправданий ідеєю представити українську історію з української перспективи, *Галицька Жидівська Кнайпа* залишилася декоративним вкрапленням типу «юдаїка мінус євреї» [20, с. 8]. Тим не менше, представників місцевої єврейської громади як спеціальних гостей та експертну групу запросили відвідати заклад перед його офіційним відкриттям. За словами власника ресторану Юрія Назарука[4]: «*Ми принесли їм страви з меню і я сказав: «Я українець. Я б не хотів зробити якусь помилку і образити вас. Ми створили цей ресторан, тож, будь ласка, розкажіть, чи подобається він вам, розкажіть, що змінити і що додати». І, ви знаєте, ці старші люди плакали*».

Галицька Жидівська Кнайпа не була від самого початку замислена як магніт для єврейських туристів або як місце зустрічі для шанувальників галицької єврейської культури. Однак, оскільки популярних ініціатив, які б презентували єврейську спадщину Львова широкому загалу, явно обмаль, цей ресторан на сьогоднішній день не має жодних труднощів із промоцією своєї версії єврейської «чуттєвої культури» [3, p. 226] минулого. Зокрема, він фігурує серед організаторів щорічного фестивалю єврейської музики *Lviv Klez Fest*, що його надихнув успіх фестивалю єврейської культури на Казімєжі.

Попри ці суперечності, творчих спроб презентації зниклих «інших» у Львові не бракує. Наприклад, ресторани *Батяр* і *Кумпель* апелюють до польського Львова в досить нетрадиційний спосіб, оскільки використовують стилізоване бачення батярів, довоєнної субкультури міських хуліганів і збиточників. Ремінісценція до галицьких вірмен, які до початку XX ст. практично повністю полонізувалися, є оригінальним акцентом відкритого 2009 року ресторану *Mons Pius*. Цей заклад розташований в автентичному приміщенні старого вірменського банку, а серед стилізованих під старовину картин, які прикрашають його інтер'єр, є й портрет останнього директора банку, ексцентричного винахідника і картяра Яна Мардиросевича. Власником ресторану є вірменський підприємець, який підтримує щорічний фестиваль вулиці Вірменської у Львові. Отже, *Mons Pius* продовжує тенденцію, яку можна спостерігати в інших містах, а саме поєднання комерційної функ-

[4] Інтерв'ю з автором від 19.09.2013, Львів.

ції з пам'яттю про зниклі групи населення та популяризацією їхньої культурної спадщини.

Чернівці/ Черновіц

Чернівці є ще одним українським містом, що колись було частиною Австро-Угорщини, але пізніше відійшло до міжвоєнної «націоналізаторської держави» [9]. На відміну від міжвоєнного Львова, тут жодна етнічна група не мала виразної переваги над іншими в політичній, демографічній і культурній площинах. Незважаючи на те, що старе єврейське, польське і німецьке населення практично зникло з міста, образ мирної і толерантної провінції, що виник у період правління Габсбургів — відгомін так званого «буковинського міфу» (Bukowina-Mytos) — зберігся серед післявоєнного населення. Пам'ятник останньому з Габсбургів, імператорові Францу Йосифу I, зведений в 2009 році, наголошує на спадщині Габсбургів як символі значення Чернівців у європейському контексті.

Кілька кав'ярень в Чернівцях нав'язують до «буковинського міфу» і Подвійної монархії (наприклад, *Габсбург*, *Карінтія*, *Цісар*). Така комерціалізація ностальгії за габсбурзьким періодом є спільною для Вроцлава, Кракова та Львова. Натомість Чернівці мають свою особливість: тоді як (можливо, внаслідок того, що) у місті існує кілька діючих національних домів і Музей Буковинських Євреїв, прямі посилання на довоєнне міське населення практично відсутні у місцевих кав'ярнях і ресторанах. Натомість, у центрі уваги перебувають певні аспекти місцевої поліетнічної культури як феномену європейського й світового значення. Хоча затишний куточок в популярному *Literatur Cafe*, розташованому в арт-центрі *Українська книга*, прикрашений портретом Франца Йосифа і фотографіями старих Чернівців, тим не менше, змістовою домінантою тут є власне багатомовна література як прикметна культурна риса Буковини. Зокрема, її німецькомовна частина представлена такими видатними авторами єврейського походження, як Пауль Целян, Роза Ауслsandер, Карл Еміль Францоз, а також і відомою українською письменницею Ольгою Кобилянською. В кав'ярні регулярно проводяться популярні літературні вечори, а також і зустрічі під патронатом *Meridian Czernowitz*, міжнародного фестивалю поезії, який за словами його президента Святослава Померанцева прагне поєднати привабливу архітектурну спадщину Чернівців з «її сучасною інтелектуальною компонентою». Цікаво, що подібні ініціативи популяризують Чернівці як місце мирного співіснування і взаємовпливу не лише європейського Сходу і Заходу, але й єврейськості та німецькості [36]. Цей нюанс мнемонічних дискурсів наголошує на толерантності й етнокультурному розмаїтті як основі «буковинського міфу», і окрім того сприяє усвідомленню того, що на Буковині «міська німецькомовна висока культура зберігалася в першу чергу завдяки асимільованим євреям» [17, p. 441]. В цьому можна розпізнати вплив «мінливої європейської чутливості» [30, p. 342] до транснаціональних виявів єврейської і німецької спадщин, що їх «вписано» в кілька мнемонічних рамок: глобальну, центрально-східноєвропейську, західноукраїнську і «пограничну».

Висновки

У постсоціалістичному міському просторі тематичні ресторани з'явилися як гібридні форми, що поєднують комерційний інтерес з питомо морально-політичним прагненнями визнати інакшість і вшанувати пам'ять про довоєнне етнічно відмінне населення. Транснаціональні риси цих тематичних ресторанів утворюються в процесі поєднання декількох складових. Серед них, окрім посилань на етнічно відмінні (і до того ж залучені до транснаціонально культурного й економічного обміну) групи населення передвоєнної/міжвоєнної Європи, слід відзначити інтерактивні прийоми та стратегії емоційної ідентифікації, що їх застосовують також у сучасних музеях і художніх інсталяціях, акцент на особливо значущих «європейських» аспектах багатої культурної спадщини прикордонних земель і, не в останню чергу, чутливість творців цих комерційних закладів до сучасних естетичних віянь і культурних стратегій «роботи з інакшістю». Згадані в цій статті ресторани мають потенціал функціонувати як місця пам'яті, особливо в ситуаціях, коли офіційні культурні інституції, на які покладено завдання підтримувати пам'ять про багатоетнічну місцеву спадщину, не встигають за вимогами часу і за запитами різних груп споживачів культурної продукції.

Головним висновком цього дослідження є те, що в Центрально-Східній Європі транснаціональні ви-

міри пам'яті активно транслюються й популяризуються в публічному просторі, призначеному насамперед для відпочинку і дозвілля. Протягом останніх двох десятиліть комерційні суб'єкти створили гібридний (почасти пов'язаний із символічною політикою, почасти комеморативний, але, в першу чергу, відпочинково-розважальний) простір, де посилання на історичну полікультурність стимулюють спогади і культурну ностальгію, передусім, серед освіченої верстви і середнього класу. В цьому сенсі ця символічна зустріч з «інакшістю» і переживання свого роду євхаристії в стінах, що зберігають сліди й символічні образи зниклих народів, не є маргінальним явищем. Як правило, творці тематичних ресторанів — це відкриті для світу інтелектуали чи люди з інтелектуальними амбіціями, які зацікавлені в тому, щоб привабити до своїх закладів небідних і освічених відвідувачів з європейським світоглядом. Політико-ідеологічна забарвленість запропонованого ними бачення «інакшості» не завжди чітко визначена, але, тим не менше, ці підприємці прагнуть знайти баланс між комерційним успіхом, особливостями місцевої культурної пам'яті і новими європейськими мнемонічними моделями, в основі яких усвідомлення моральної відповідальності та шанобливе ставлення до інакшості й розмаїття. Це поєднання різних мнемонічних та моральних акцентів із прагненням задіяти сенсорний досвід та ностальгійні фантазії відвідувачів нерідко призводить до перетворення інакшості на такий собі «естетичний подразник» і відтак обмежує можливості вдумливого підходу до пропонованих наративів і трактувань минулого. Незважаючи на транснаціональні форми презентації і натяки на трагічне європейське минуле, тематичні ресторани навряд чи можуть функціонувати як одна з можливих арен для серйозних дискусій про європейську пам'ять. Тим не менше, ностальгійно забарвлені пошуки розуміння «інших» й інтерес до їхньої спадщини є одним із перших кроків до визнання як історичної, так і сучасної культурної неоднорідності. Слід також мати на увазі, що в Центрально-Східній Європі ідеалізація зниклих «наших інших» може бути реакцією на «чужих інших»: недавніх, сучасних і незнайомих» [30, с. 342]. Втім, ця ідеалізація може бути й виразом скорботи і «відступом від колективного до особистого, від героїчного до іронічного, від трагічного до комічного» [30, с. 342], що є типовим для зцілюючої «рефлективної» ностальгії.

Подяка

Це дослідження є частиною міжнародного проекту *Пам'ять про зниклі групи населення та суспільства в сучасному міському просторі Центрально-Східної Європи* (Лундський університет, керівник проекту др. Бу Ларссон). Особлива подяка Ігореві Пєтрашевському (Вроцлавський університет) і Ніклас Бернсанду (Лундський університет) за допомогу в збиранні матеріалів для статті.

1. *Ashby Ch.* The Viennese Café and Fin-de-siecle Culture / Charlotte Ashby, Tag Gronberg, Simon Shaw-Miller. — New York : Berghahn Books, 2013.
2. *Assmann A.* The Holocaust — a Global Memory? Extensions and Limits of a New Memory Community / Aleida Assmann // Memory at Global Age. Discourses, Practices and Trajectories / edited by Aleida Assmann and Sebastian Conrad. — Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2010.
3. *Bartmanski D.* Successful Icons of Failed Time: Rethinking Post-Communist Nostalgia / Dominik Bartmanski // Acta Sociologica. — 2011. — Vol. 54 (3). — P. 213—231.
4. *Bartov O.* Erased: Vanishing Traces of Jewish Galicia in Present-day Ukraine / Omer Bartov. — Princeton : Princeton University Press, 2007.
5. *Basu P.* Memorys capes and Multi-Sited Methods / Paul Basu // Research Methods for Memory Studies / edited by Emily Keightley and Michael Pickering. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2013.
6. *Bessie're J.* Local Development and Heritage: Traditional Food and Cuisine as Tourist Attractionsin Rural Areas / Jacinthe Bessière // European Society for Rural Sociology. — 1998. — Vol. 38 (1). — P. 21—34.
7. *Blacker U.* Introduction / Uilleam Blacker, Alexander Etkind // Memory and Theory in Eastern Europe / edited by Uilleam Blacker, Alexander Etkind and Julie Fedor. — New York : Palgrave Macmillan, 2013.
8. *Boym S.* The Future of Nostalgia / Svetlana Boym. — New York : Basic Books, 2002.
9. *Brubaker R.* Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe / Rogers Brubaker. — Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
10. *Copsey N.* Remembrance of Things Past: The Lingering Impact of History on Contemporary Polish-Ukrainian Relations / Nathaniel Copsey // Europe-Asia Studies. — 2008. — Vol. 60 (4). — P. 531—560.
11. *Delanty G.* The European Heritage: History, Memory, and Time / Gerard Delanty // The SAGE Handbook of European Studies. — London : SAGE, 2009. — P. 36—50.

12. *Erll A*. Travelling Memory / Astrid Erll // Parallax. — 2011. — Vol. 17 (4). — P. 4—18.
13. *Eyerman R*. Intellectuals and Cultural Trauma / Ron Eyerman // European Journal of Social Theory. — 2011. — Vol. 14 (4). — P. 453—467.
14. *Feichtinger J*. Introduction / Johannes Feichtinger, Gary B. Cohen // Understanding Multiculturalism: The Habsburg Central European Experience / edited by Johannes Feichtinger and Gary B. Cohen. — New York : Berghahn Books, 2014.
15. *Feldman J*. Above the Death Pits, Beneath the Flag: Youth Voyages to Poland and the Performance of Israeli National Identity / Jackie Feldman. — New York : Berghahn Books, 2008.
16. *Follis K*. Building Fortress Europe: The Polish-Ukrainian Frontier / Karolina Follis. — Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2012.
17. *Frunchak S*. Commemorating Future in Post-war Chernivtsi / Svetlana Frunchak // East European Politics and Societies. — 2010. — Vol. 24 (3). — P. 435—463.
18. *Gross J.T.* Neighbors: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland / Jan T. Gross. — Princeton : Princeton University Press, 2001.
19. *Gross J.T*. Golden Harvest. Events at the Periphery of the Holocaust / Jan T. Gross, Irena Grudzinska-Gross. — Oxford : Oxford University Press, 2012.
20. *Gruber R.E*. Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe / Ruth Ellen Gruber. — Berkley ; Los Angeles : California University Press, 2002.
21. *Gruber R.E*. Beyond Virtually Jewish . . . Balancing the Real, the Surreal and Real Imaginary Places / Ruth Ellen Gruber // Reclaiming Memory. Urban Regeneration in the Historic Jewish Quarters of Central European Cities / edited by Monika Murzyn-Kupisz and Jacek Purchla. — Krakow : International Cultural Centre, 2009.
22. *Habermas J*. The Structural Transformation of the Public Sphere An Inquiry into a Category of Bourgeois Society / Jürgen Habermas. — Cambridge ; Massachusetts : The MIT Press, 1991.
23. *Haley A*. Turning the Tables. Restaurants and the Rise of the American Middle Class, 1880—1920 / Andrew Haley. — Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 2011.
24. *Himka J.-P*. The Lviv Pogrom of 1941: The Germans, Ukrainian Nationalists, and the Carnival Crowd / John-Paul Himka // Canadian Slavonic Papers. — 2011. — Vol. 53 (2—3—4). — P. 209—243.
25. *Hirsch M*. The Generation of Postmemory / Marianne Hirsch // Poetics Today. — 2008. — Vol. 29 (1). — P. 103—128.
26. *Hodges Matt*. The Time of the Interval: Historicity, Modernity and Epoch in Rural France / Matt Hodges // Ethnos. — 2010. — Vol. 76 (3). — P. 348—374.
27. *Huyssen Andreas*. Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory / Andreas Huyssen. — Stanford : Stanford University Press, 2003.
28. *Josiam Bharath* Mr. The Historaunt: Heritage Tourism at Mickey's Dining Car / Bharath Josiam, Mr. Melissa Mattson, Pauline Sullivan // Tourism Management. — 2004. — P. 453—461.
29. *Kleßmann, Christoph, and Robert Traba*. Kresy und deutscher O sten: Vom Glauben an die historische Mission -oder Wo liegt Arkadien? [Kresy and the German East: From the belief in the historical Mission -or Where is Arcadia?] // In Hahn ; Hans Henning und Robert Traba (Hg.). — Deutsch — Polnische Erinnerungsorte. — Band 3: Parallelen. — München ; Wien ; Zürich : Ferdinand Schöningh. — 2012. — P. 37—70.
30. *Kugelmass Jack*. If You Build It They Will Come': Recreating an Historic Jewish District in Post-Communist Krakow / Jack Kugelmass, Annamaria Orla-Bukowska // City & Society Annual Review. — 1998. — № 10 (1). — P. 315—353.
31. *Leggewie Claus*. Der Kampf um die europäische Erinnerung: Ein Schlachtfeld wird besichtigt / Claus Leggewie. — Munich : Verlag C.H. Beck, 2011.
32. *Macdonald Sharon*. Museums, National, Postnational and Transcultural Identities / Sharon Macdonald // Museum and Society. — 2003. — № 1 (1). — P. 1—16.
33. *Macdonald Sharon*. Memorylands: Heritage and Identity in Europe Today / Sharon Macdonald. — London : Routledge, 2013.
34. *Mälksoo Maria*. The Memory Politics of Becoming European: The East European Subalterns and the Collective Memory of Europe / Maria Mälksoo // European Journal of International Relations. — 2009. — № 15 (4). — P. 653—680.
35. *McCannell Dean*. Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings / Dean McCannell // American Journal of Sociology. — 1973. — №79 (3). — P. 589—603.
36. *Menninghaus Winfried*. Czernowitz/Bukowina' als Topos deutsch-jüdischer Geschichte und Literatur. [Czernowitz/Bukowina as a topos of German-Jewish History and Literature] / Winfried Menninghaus // Merkur. — 1999. — № 53 (3—4). — P. 345—357.
37. *Mink Georges*. Geopolitics, Reconciliation, and Memory Games / Mink Georges // For a New Social Memory Explanatory Paradigm. — 2009.
38. *Motyka Grzegorz*. Od rzezi Wołyńskiej do akcji «Wisła». Konflikt polsko-ukraiński 1943—1947 / Grzegorz Motyka. — Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2011.
39. *Murzyn Monika*. Kazimierz. The Central European Experience of Urban Regeneration / Monika Murzyn. — Krakow : International Cultural Centre, 2006.
40. *Narvselius Eleonora*. Tragic Past, Agreeable Heritage: Post-Soviet Intellectual Discussions on the Polish Legacy in Western Ukraine / Eleonora Narvselius // Carl Beck Papers. — 2015. — № 2401. — P. 1—80.
41. *Olick Jeffrey*. The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility / Jeffrey Olick. — New York : Routledge, 2007.

42. *Pakier Malgorzata*. A European Memory? Contemporary Histories and Politics of Remembrance / Pakier Malgorzata and Bo Stråth (eds). — New York : Berghahn Books, 2010.
43. *Posner Richard*. Public Intellectuals: A Study of Decline / Richard Posner. — Cambridge : Harvard University Press, 2001.
44. *Rothschild Joseph*. Return to Diversity. A Political History of East Central Europe Since World War II / Joseph Rothschild, Nancy Michael Wingfield. — New York : Oxford University Press, 2000.
45. *Sierp Aline*. Constructing and Communicating Europe, edited by Olga Gyarfasova and Karin Liebhart / Aline Sierp // In Constructing and Communicating Europe / edited by Olga Gyarfasova and Karin Liebhart. — Zürich ; Berlin : LIT Verlag GmbH & Co KG Wien, 2014.
46. *Marita Sturken*. Tourists of History: Memory, Kitsch, and Consumerism from Oklahoma City to Ground Zero / Marita Sturken. — Durham : Duke University Press, 2007.
47. *Thum Georg*. Uprooted: How Breslau Became Wroclaw during the Century of Expulsions / Georg Thum. — Princeton : Princeton University Press, 2011.
48. *Tilmans Karin*. Performing the Past. Memory, History, and Identity in Modern Europe / Karin Tilmans, Frank van Vree, and Jay Winter. — Amserdam : Amsterdam University Press, 2010.
49. *Todorova Maria*. Post-Communist Nostalgia / Maria Todorova, Gille Zsuzsa. — New York : Berghahan Books, 2010.
50. *Tunbridge John E*. Dissonant Heritages. The Management of the Past as a Resource in Conflict. Chichester Tunbridge / John E. Tunbridge, Gregory Ashworth. — Wiley, 1996.

Елеонора Нарвселіус

АРОМАТ ПАМ'ЯТІ З ПРИСМАКОМНОСТАЛЬГІЇ: ТЕМАТИЧНІРЕСТОРАНИ В ПОГРАНИЧЧЯХ ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇЄВРОПИ

Переклад з англійської Оксани Сікорської

Стаття присвячена трансформаціям мультикультурної спадщини у містах Центрально-Східної Європи — Кракові, Вроцлаві, Львові та Чернівцях. У всіх цих містах більшість довоєнного населення зникло під час Другої світової війни. Нині, після десятиліть мовчання, до якого змушували правлячі комуністичні еліти, у публічному дискурсі починає проявлятися колективна пам'ять повоєнного населення. Те, як саме сучасні мешканці, які живуть на теренах «понівеченої поліетнічності», підходять до колишнього культурного розмаїття у повсякденному житті, залишається малодослідженою темою. У такому контексті етнографія може стати оптимальною методологією вивчення локальних проявів транснаціональної пам'яті. У цьому дослідженні на засадах мультиситуативної етнографії проаналізовано тематичні ресторани, які обігрують культуру певних зниклих етнічних груп (зокрема, євреїв, поляків та німців).

Ключові слова: етнічне різноманіття, Центральна та Східна Європа, транснаціональна пам'ять, комерціалізація, ностальгія, тематичні ресторани, пограничні міста.

Элеонора Нарвселиус

АРОМАТ ПАМЯТИ С ПРИВКУСОМ НОСТАЛЬГИИ: ТЕМАТИЧЕСКИЕ РЕСТОРАНЫ В ПОГРАНИЧЬЕ ЦЕНТРАЛЬНО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Перевод с английского Оксаны Сикорской

Эта статья посвящена трансформациям мультикультурного наследия в городах Центрально-Восточной Европы — Кракове, Вроцлаве, Львове и Черновцах. Во всех этих городах большинство довоенного населения исчезло во время Второй мировой войны. Сейчас, после десятилетий молчания, к которому заставляли правящие коммунистические элиты, в публичном дискурсе начинает проявляться коллективная память послевоенного населения. То, как современные жители территории «истерзанной полиэтничности» подходят к бывшему культурному разнообразию в повседневной жизни, остается малоисследованной темой. В таком контексте этнография может стать оптимальной методологией изучения локальных проявлений транснациональной памяти. В этом исследовании, на основе мультиситуативной этнографии, проанализированы тематические рестораны, которые обыгрывают культуру некоторых пропавших этнических групп (в частности, евреев, поляков и немцев).

Ключевые слова: этническое разнообразие, Центральная и Восточная Европа, транснациональные памяти, коммерциализация, ностальгия, тематические рестораны, пограничные города.

Данило СУДИН

«РЕФЛЕКСИВНА СОЦІОЛОГІЯ» В УКРАЇНІ

Бурдьє П. Рефлексивна соціологія. Частина II: Чиказький воркшоп / П'єр Бурдьє, Лоїк Вакан. — Київ: Медуза, 2015. — 224 с.

«Рефлексивна соціологія» — друга книга П'єра Бурдьє, перекладена українською мовою. Першою був «Практичний глузд» [11], але її годі знайти і прочитати. Тому можна було б говорити про перший доступний переклад П. Бурдьє, якби не декілька «але». По-перше, ця книга є перекладом вже за своїм походженням. Ж. Бодріяр міг би навіть назвати її прикладом «симулякру», адже оригіналу «Рефлексивної соціології» не існує: вона була створена перекладеною. Справа в тому, що це записи інтерв'ю П. Бурдьє зі своїм учнем Л. Ваканом. В одних вони розмовляли французькою, а тоді Л. Вакан це перекладав, а в інших — англійською, а тому П. Бурдьє здійснював переклад в процесі розмови. Втім, важливо, що сам текст є написаний іншою мовою, ніж та, якою П. Бурдьє послуговувався завжди. А спілкування чужою мовою впливає не лише на спосіб, але й на зміст висловлювання. Яскравим прикладом такої саморефлексії є стаття «Міф та значення» К. Леві-Строса [16], ідейним учнем якого можна вважати П. Бурдьє.

По-друге, ця книга не є перекладом «An Invitation to Reflexive Sociology» [17]: в ній міститься лише друга частина книги розмов П. Бурдьє та Л. Вакана. Структура оригінальної праці є такою: перша частина — передмова Л. Вакана, друга — «Чиказький воркшоп» (розмови про соціологію П. Бурдьє з Л. Ваканом, які були відповіддю на запитання студентів з Університету Чикаго), третя — «Паризький воркшоп» (виступ П. Бурдьє перед студентами в Вищій школі соціальних наук), четверта — післямова Л. Вакана з порадами, як варто читати тексти П. Бурдьє. На жаль, без передмови текст втрачає частину смислів і контекстів, які є необхідними для розуміння матеріалів і Чиказького, і Паризького воркшопів. По-перше, Л. Вакан проводить паралелі і розмежування між теорією П. Бурдьє та сучасними йому соціологами — Е. Ґіденсом, перш за все. Теорія структурації Е. Ґіденса в змістовій частині є майже ідентичною генетичному структуралізму П. Бурдьє, а відмінності часто існують лише на рівні термінів. Наприклад, поняття «габітус» в П. Бурдьє дуже близьке до «практичної свідомості» в Е. Ґіденса тощо. По-друге, Л. Вакан намагається розмістити П. Бурдьє в контексті світової соціології: виявити походження його теорії, джерела її оригінальності та відмінності від теорій попередників. Особливо цікавими є спроби відділити ідею рефлексивної соціології

П. Бурдьє від ідеї рефлексивної соціології А. Ґоулднера. По-третє, передмова дозволяє побачити і відчути «сектантський» характер французької соціології: парадоксальну ситуацію, коли прихильники однієї теорії чи соціолога всіляко намагаються продемонструвати відсталість та недолугість інших теорій чи соціологів з іншою теоретичною позицією. Сам П. Бурдьє відомий такими скандалами, які розпочиналися як співпраця чи її можливість, а завершувалися різким протистоянням. Згадаю лише декілька з них. В 1960-х рр. П. Бурдьє виступив з гострою критикою А. Турена [31, s. XV, XXIV—XXV], хоча їхні бачення ролі соціології в житті суспільства, місця історії та історичних досліджень в соціології є майже ідентичними. В 1970—1980-х рр. П. Бурдьє мав гостру полеміку з Р. Будоном з приводу соціологічних досліджень французької системи освіти [29, s. 24]. Зокрема, Р. Будон запропонував пояснювати малу частку вихідців з робітничого класу серед студентів не через менший обсяг культурного капіталу в таких абітурієнтів, а через особливості робітничої культури, яка вимагає від чоловіків якомога швидше досягати економічної незалежності та починати виконувати роль годувальника сім'ї. Сам же П. Бурдьє в дослідженні «Репродукція» продемонстрував, що проблема саме в браку культурного капіталу: діти робітників не мають достатніх вмінь та навичок, які дозволяють їм успішно пройти вступні випробування. І хоча висновки Р. Будона ніяк не суперечили теорії П. Бурдьє, а навпаки — підтверджували їх, останній вирішив, що Р. Будон критикує його теорію. І третій конфлікт був в 1990-х рр. між П. Бурдьє та Л. Болтанскі, хоча в 1970-х рр. вони тісно співпрацювали [14, с. 5]. Важливо розуміти, що всі ці соціологи є всесвітньо відомими, хоч і менш цитованими за свого опонента та противника. Складається враження, що П. Бурдьє конфліктував зі всіма науковцями, які не ставилися до нього як до наставника, а намагалися співпрацювати та висловлювати критику. Так-от, передмова Л. Вакана — це текст неофіта, який захоплений своїм вчителем. Це особливо видно у випадку порівнянь П. Бурдьє з Ч.Р. Мілзом, А. Ґоулднером та Е. Ґіденсом. Л. Вакан ніяк не може показати сутнісних відмінностей, але наголошує на філософських передумовах та практичних використаннях, які відрізняють цих соціологів від П. Бурдьє, тобто намагається знайти відмінності там, де їх немає. Адже без цих відмінностей П. Бурдьє може втратити свій статус і ореол неповторного і цілком оригінального мислителя.

Чим книга П. Бурдьє може бути цікавою українському читачеві? Проблема в тому, що пік інтересу до П. Бурдьє на пострадянському просторі припав на кінець 1990-х — початок 2000-х років. Тоді російські видавці опублікували чотири монографії та п'ять збірок статей цього автора [2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10]. Аналогічна ситуація і з польськими перекладами, яких також доволі багато (вісім монографій та дві збірки статей) [18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 26; 27]. Цікаво, що більшість російських видань є доступні онлайн [33]. Отже, познайомитися з теорією П. Бурдьє можна з інших перекладів. Чи має в такому випадку «Рефлексивна соціологія» значення для сучасного читача? Цей текст не є вступом до теорії П. Бурдьє, про що застерігає Л. Вакан у передмові: не чекайте від тексту чіткого і стрункого викладу всіх положень та дефініцій. Для того, щоб зрозуміти книгу, слід орієнтуватися в більшості текстів П. Бурдьє, знати їхні основні положення. Книга призначена для такого читача, який вже щось знає, але не впевнений, чи добре зрозумів складну мову П. Бурдьє. Особливо це гарно видно на уривку, коли Л. Вакан просить П. Бурдьє пояснити поняття «габітус», а той відповідає:

Я так часто пояснював значення і функції поняття габітусу, що зараз вагаюся, чи варто до нього знову повертатися — чи не ризикую я повторюватися і спрощувати замість пояснювати? [12, с. 83].

Отже, для своєрідного «Вступу до Бурдьє» текст є занадто складним і вимагає солідного підґрунтя, а для читача, який знайомий з генетичним структуралізмом, текст може видатися занадто пустослівним. Так, в ньому пояснюються і коментуються ті чи інші поняття, але деякі абзаци та сторінки не містять нової інформації, яка б не була відома з інших праць П. Бурдьє. Той же Л. Вакан в передмові зазначає, що три книги П. Бурдьє є принципово важливими для інших наук. Перша книга — «Практичний глузд», яка є особливо актуальною для антропологів. Друга книга — «Репродукція», яка має бути настільною для педагогів. І третя — «Розрізнення», яка має бути настільною для всіх соціологів [17,

р. 4—5]. З останнім неможливо не погодитися: згідно з опитуванням соціологів, проведеним Міжнародною соціологічною асоціацією в 1998 р., ця книга входить в першу десятку тих, які слід прочитати, щоб стати соціологом [32]. Втім, для українських читачів вона може бути доступна лише в оригіналі чи англійському перекладі. Як і для російських, але не польських, між іншим.

Перевага цього тексту — український переклад. П. Бурдьє нарешті заговорить до читачів українською мовою. А це вже немало, адже йдеться про термінологію, яку раніше дослідники запозичали з російських перекладів, тобто робили інтуїтивний переклад з перекладу. З цього погляду текст «Рефлексивної соціології» є важливим і актуальним.

З жалем треба зазначити, що в перекладі трапляються неузгодженості та помилки. Наприклад, в тексті фігурує «абстрагований емпіризм» [12, с. 154], хоча йдеться про «абстрактний емпіризм» — поняття, запропоноване Ч.Р. Мілзом на позначення ситуації, коли емпіричні дослідження не приносять нового знання про соціальну реальність, а максимум, на що здатні, це підтвердити знання, отримані завдяки здоровому глузду. Деякі хиби перекладу є результатом того, що сама праця оригінально була перекладом. Наприклад, на с. 201 згадується праця П. Бурдьє «Логіка практики», хоча в оригіналі вона мала назву «Le Sens Pratique» (в укр. перекладі — «Практичний глузд»), а от в англійському перекладі стала «The Logic of Practice».

Українську соціологію зокрема та гуманітаристику загалом слід привітати з появою «українського» П. Бурдьє. Але важливо розуміти, що його теорія сформувалася в 1970—1980-х рр., а тому станом на 2015 р. вона не може вважатися надто сучасною. Зокрема, слід згадати роботи Б. Латура [30; 15] чи Л. Болтанскі [1], які є найбільш яскравими представниками французької пост-Бурдьєанської соціології [13, с. 5]. А у випадку американської соціології неможливо оминути увагою Р. Колінза з теорією послідовностей інтеракційних ритуалів (*interactional ritual chains*) [28]. Тому роботи П. Бурдьє — це драбина, яку слід відкинути, видершись нею нагору: неможливо бути соціологом-фахівцем, не знаючи його теорії, але так само неможливо бути добрим фахівцем, зупинившись лише на теорії П. Бурдьє.

1. *Болтански Л.* Критика и обоснование справедливости. Очерки социологии градов / Люк Болтански, Лоран Тевено. — Москва : Новое литературное обозрение, 2013. — 576 с.
2. *Бурдье П.* Воспроизводство: элементы теории системы образования / Пьер Бурдье, Жан-Клод Пассрон. — Москва : Просвещение, 2007. — 267 с.
3. *Бурдье П.* Начала. Choses dites / Пьер Бурдье. — Москва : Socio-Logos, 1994. — 288 с.
4. *Бурдье П.* О телевидении и журналистике / Пьер Бурдье. — Москва : Гнозис, 2001. — 159 с.
5. *Бурдье П.* Общедоступное искусство. Опыт о социальном использовании фотографии / Пьер Бурдье, Люк Болтански, Робер Кастель, Жан-Клод Шамборедон. — Москва : Праксис, 2014. — 456 с.
6. *Бурдье П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пьер Бурдье. — Москва : Праксис, 2003. — 272 с.
7. *Бурдье П.* Практический смысл / Пьер Бурдье. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. — 562 с.
8. *Бурдье П.* Социальное пространство: поля и практики / Пьер Бурдье. — Москва : Институт экспериментальной социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 2007. — 576 с.
9. *Бурдье П.* Социология политики / Пьер Бурдье. — Москва : Socio-Logos, 1993. — 336 с.
10. *Бурдье П.* Социология социального пространства / Пьер Бурдье. — Москва : Институт экспериментальной социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 2007. — 288 с.
11. *Бурдьє П.* Практичний глузд / П'єр Бурдьє. — Київ : Український Центр духовної культури, 2003. — 503 с.
12. *Бурдьє П.* Рефлексивна соціологія. Частина II: Чиказький воркшоп / П'єр Бурдьє, Лоїк Вакан. — Київ: Медуза, 2015. — 224 с.
13. *Ковенева О.* Французская прагматическая социология: от модели «градов» к теории «множественных режимов вовлеченности» / О.В. Ковенева // Социологический журнал. — 2008. — № 1. — С. 5—21.
14. *Копосов Н.* Грамматика демократии: «Социология градов» Люка Болтански и Лорана Тевено / Николай Копосов // Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости. Очерки социологии градов. — Москва : Новое литературное обозрение, 2013. — С. 5—15.
15. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Бруно Латур. — Москва : Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. — 384 с.
16. *Леві-Стросс К.* Міт та значення / Клод Леві-Стросс // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / за ред. М. Зубрицької. — Львів : Літопис, 2001. — С. 448—462.
17. *Bourdieu P.* An Invitation to Reflexive sociology / Pierre Bourdieu, Loic J.D. Wacquant. — Chicago : The University of Chicago Press, 1992. — 332 p.
18. *Bourdieu P.* Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądzenia / Pierre Bourdieu. — Warszawa : Wydawnictwo naukowe SCHOLAR, 2005. — 682 s.

19. *Bourdieu P.* Medytacje pascaliańskie / Pierre Bourdieu. — Warszawa : Oficyna Naukowa, 2006. — 366 s.
20. *Bourdieu P.* Męska dominacja / Pierre Bourdieu. — Warszawa : Oficyna Naukowa, 2004. — 160 s.
21. *Bourdieu P.* O telewizji. Panowanie dziennikarstwa / Pierre Bourdieu. — Warszawa : Wydawnicwo naukowe PWN, 2009. — 80 s.
22. *Bourdieu P.* Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego / Pierre Bourdieu. — Kraków : Universitas, 2007. — 531 s.
23. *Bourdieu P.* Reprodukcja: Elementy teorii systemu nauczania / Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron. — Warszawa : Wydawnicwo naukowe PWN, 2006. — 358 s.
24. *Bourdieu P.* Rozum praktyczny. O teorii działania / Pierre Bourdieu. — Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009. — 185 s.
25. *Bourdieu P.* Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami ta temat etnologii Kabylów / Pierre Bourdieu. — Kęty : Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007. — 290 s.
26. *Bourdieu P.* Zaproszenie do socjologii refleksyjnej / Pierre Bourdieu, Loic J.D. Wacquant. — Warszawa : Oficyna Naukowa, 2001. — 306 s.
27. *Bourdieu P.* Zmysł praktyczny / Pierre Bourdieu. — Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008. — 290 s.
28. *Collins R.* Łańcuchy rytuałów interakcyjnych / Randall Collins. — Kraków : Zakład Wydawniczy «Nomos», 2011. — LII + 462 s.
29. *Kłoskowska A.* Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu. Wstęp do wydania polskiego / Antonina Kłoskowska // Bourdieu P., Passeron J.-C. Reprodukcja: Elementy teorii systemu nauczania. — Warszawa : Wydawnicwo naukowe PWN, 2006. — S. 11—52.
30. *Latour B.* Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium я antropologii symetrycznej / Bruno Latour. — Warszawa : Oficyna Naukowa, 2011. — 206 s.
31. *Pyka R.* Teoria działania i samotworzenia się społeczeństwa jako nowatorski wkład Alaina Touraine'a do współczesnej socjologii francuskiej i światowej / R. Pyka // Touraine A. Samotworzenie się społeczeństwa. — Kraków : Zakład Wydawniczy «Nomos», 2010. — S. IX—XXVIII.
32. Books of the Century [електронний ресурс] — Режим доступу: http://www.isa-sociology.org/books/books10.htm
33. Социологическое пространство Пьера Бурдьё [електронний ресурс]. — Режим доступу: http://bourdieu.name/.

Ганна ЗАРЕМБА-КОСОВИЧ

ВІДДІЛ СОЦІАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ У МАСШТАБНОМУ МІЖНАРОДНОМУ ПРОЕКТІ EURA-NET: РЕЗУЛЬТАТИ ПЕРШИХ ЕТАПІВ

Відділ соціальної антропології Інституту народознавства НАН України є одним із дванадцяти наукових осередків Європи та Азії дослідницької команди міжнародного проекту EURA-NET «Транснаціональна міграція в перехідний період: трансформаційні характеристики поточних мобільностей людей» (Transnational Migration in Transition: Transformative Characteristics of Temporary Mobility of People (EURA-NET)).Проект триває три роки (2014—2017), його метою є визначення характеристик транснаціональної мобільності людей. Результати дослідження в Євро-Азійському контексті будуть застосовуватися і для інших регіонів світу. Також проект спрямований допомогти національним та міжнародним політикам, чиновникам та експертам подолати виклики, які виникають у сучасному світі, охопленому мобільностями.

Учасниками дослідницького консорціуму є установи з 12 країн Європи і Азії, а саме: Університет Тампере — координатор проекту (UTA, Finland), Університет Більфельда (Bielefeld University, Germany), Копінт-Таркі Інститут економічних досліджень (KOPINT-TARKI, Hungary), Македонський університет (University of Macedonia, Greece), Центр Європейських Політичних Досліджень (CEPS, Belgium), Інститут народознавства НАН України (Institute of Ethnology/ National Academy of Sciences, Ukraine), Коч Університет (Koc University, Turkey), Університет Маастріхта (Maastricht University, Netherlands), Міграційний Центр Скалабріні (Scalabrini Migration Center, Philippines), Махідольський Університет (Mahidol University, Thailand), Пекінський Педагогічний Університет (Beijing Normal University, China), Центр Досліджень Розвитку (Centre for Development Studies, India). EURA-NET зосереджується на розгляді трьох базових дослідницьких питань:

1) які трансформаційні характеристики і впливи на національному, регіональному та міжнародному рівнях мають тимчасові транснаціональні міграції? 2) у чому полягають політичні наслідки тимчасових міграцій на національному, регіональному (Європейському та Азіатському) і міжнародному рівнях? 3) що дає вивчення транснаціональних міграцій у Євро-Азійському транснаціональному просторі для кращого зрозуміння інших регіонів?

Для того, щоб отримати відповіді на ці запитання, слід почергово здійснити кілька етапів дослі-

дження. Сьогодні дослідницька група Відділу соціальної антропології у складі координатора проекту в Україні — Ігоря Маркова, дослідників-аналітиків — докторки Оксани Годованської, доктора Данила Судина, доктора Петра Чорнія, Ганни Заремби-Косович, Світлани Одинець, Анни Трофімової підготували звіт із аналізу сучасного стану дослідження української міграції та особливостей українського міграційного законодавства. Наступним етапом було польове дослідження, яке включало запис вісімдесяти інтерв'ю з українськими емігрантами та іммігрантами до України. На основі цього етапу роботи було написано аналітичний звіт.

Початок й завершення кожного етапу проекту передбачає проведення зустрічі в одній із країн-учасниць проекту.

Перша така зустріч відбулася 7—8 лютого 2014 р. в Університеті Тампере (Фінляндія), де зібралися координатори одинадцяти країн. На зустрічі обговорювали питання менеджменту та внутрішньої комунікації по проекту; методологічні підходи дослідження потоків та моделей тимчасової міграції, аналізу національного та регіонального міграційного законодавства.

13 травня 2015 р. була організована проміжна віртуальна зустріч усіх учасників проекту, на якій обговорювався перший варіант аналітичної доповіді, який включав опис сучасного стану дослідження міграції у кожній із країн, аналіз національного міграційного законодавства, огляд потоків та моделей тимчасової міграції притаманних кожній із країн, що беруть участь у проекті.

Підсумком на етапі аналізу стану міграційних процесів та їхнього вивчення у регіоні стала зустріч у Тесалоніках (Греція) (25—26 липня 2014 р.). Дослідницький підхід, запропонований учасниками проекту із Відділу соціальної антропології до визначення потоків й моделей тимчасової міграції, були презентовані Ганною Зарембою. А особливості міграційного законодавства в Україні — Ігорем Марковим. За підсумками цієї зустрічі учасників EURA-NET були визначені критерії реалізації другого етапу проекту — проведення 80 напівструктурованих інтерв'ю серед мігрантів та немігрантів кожною дослідницькою групою.

Першою попередньою презентацією результатів напівструктурованих інтерв'ю стала зустріч у Бангкоку (Таїланд) 5—7 лютого 2015 року. Ігор Марков та Данило Судин, які представляли українську дослідницьку команду проекту цього разу, обґрунтували визначення вибірки дослідницького поля в Україні та перші підсумки опитування. Окрема сесія зустрічі стосувалася питання порівняльного аналізу емпіричного матеріалу кожної національної команди дослідників з метою визначення особливостей міграційних процесів у Євро-Азійському вимірі. Тому надзвичайно важливою була дискусія щодо методологічних підходів до аналізу результатів опитувань.

16—17 жовтня 2015 р. дослідницькі команди проекту збиралися у Будапешті (Угорщина), де кожна країна-учасниця проекту презентувала результати аналізу дослідницького поля, зібраного серед емігрантів, іммігрантів та немігрантів у кожній конкретній країні, яка бере участь у проекті. Зокрема, українська дослідницька команда, результати роботи якої були презентовані Ігорем Марковим та Данилом Судином, здійснила порівняльний аналіз дослідницьких категорій та спробували визначити моделі міграційних процесів у контексті концепту тимчасовості.

Іншою важливою сесією у Будапешті було планування наступного етапу проекту — формування вибірки опитування експертів — представників влади, неурядових організацій, науковців, роботодавців, пов'язаних із транскордонною міграцією. Інститут народознавства НАН України разом із Університетом Тампере та Міграційним Центром Скалабріні на Філіпінах відповідальні за реалізацію цього завдання.

Усі доповіді, написані у процесі реалізації проекту, будуть невдовзі опубліковані на офіційних сторінках проекту.

Задля отримання детальнішої інформації запрошуємо Вас на сайт Відділу соціальної антропології ІН НАН України: http://social-anthropology.org.ua/projects/mizhnarodnyy-proekt-eura-net/.

Або ж на офіційний сайт проекту *EURA-NET «Транснаціональна міграція в перехідний період: трансформаційні характеристики поточних мобільностей людей»* («Transnational Migration in Transition: Transformative Characteristics of Temporary Mobility of People (EURA-NET)»): http://www.uta.fi/edu/en/research/projects/eura-net/index.html.

Світлана ОДИНЕЦЬ

МЕТОДОЛОГІЧНІ СЕМІНАРИ ВІДДІЛУ ЯК СПОСІБ РОЗВИТКУ АНТРОПОЛОГІЇ В УКРАЇНІ

Одним із ключових напрямків роботи Відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України є методологічний семінар, метою якого є обговорення та апробація теоретичних концепцій і методологічних підходів, актуальних сьогодні в царині соціальної (культурної) антропології. Впродовж 2013—2015 рр. у роботі семінару взяли участь чотирнадцять соціальних дослідників, шестеро з яких презентували академічні осередки, університети Швеції, США, Великобританії, Польщі. Академічні дискусії, які тривали під час семінарів, були присвячені головно питанням філософської антропології (Роман Кісь), сучасної української міграції в США (Олег Воловина), антропології гірських регіонів США та України (Дональд Дейвіс), потенціалу кількісної методології у вивченні повсякденності (Данило Судин) та помилкам у процесі пізнання (Олександр Фільц), феномену регіональних ідентичностей в Україні (Ілля Кононов), гендерної проблематики (Тетяна Бурейчак, Оксана Кісь, Марта Гавришко, Катерина Кобченко), транскордонних студій (Іван Пешков), історичної пам'яті та методології усної історії (Оля Зінчук, Ніклас Бернсанд, Оксана Кісь, Вікторія Куделя-Свйонтек), літературної антропології (Олена Галета).

До участі у першому семінарі був запрошений Роман Кісь, український філософ, антрополог, соціолінгвіст, науковий співробітник Інституту народознавства НАН України. У своїй доповіді на тему «Середовище: від соціальної структури до комунікативної дії» вчений зосередився на основних принципах розвитку спільнот, зокрема через комунікативні акти. Продовження дискусії, розпочатої філософом на першому семінарі, відбулося у грудні 2014 року, у доповіді Романа Кіся «Трансдисциплінарне бачення людської суб'єктивності (спроба холістичного-сенсологічного підходу)». У заході взяли участь академік, професор Степан Павлюк, філософи Тарас Возняк, Анатолій Карась, Олександр Фільц, Ігор Держко, соціологи, історики Львова. Доповідь Романа Кіся була присвячена конструюванню смислів як потреб та переживань, спроб розуміти та тлумачити світ і себе самого. Філософ зосередився на феноменологічному трактуванні проблеми смислу, з використанням ідей Едмунда Гусерля, Моріса Мерло-Понті, Яна Паточки, Емануеля Лєвінаса. Зокрема, Роман Кісь запропонував трактувати смисл як горизонт цінностей та сподівань індивіда і закцентував на тому, що смисли не є тотожними символам, хоч і тісно пов'язані з культурою. На його думку, дослідникам слід говорити про динамічні смис-

лові мережі, де всі смисли є тісно пов'язаними між собою, а не виступають автономними одиницями, як символи. Відтак, індивід живе не в світі об'єктів, але символів, оскільки об'єкти можуть бути присутніми в життєсвіті індивіда лише тоді, коли вони наділені смислом. Втім, процеси в сучасному світі можна охарактеризувати як еклектизацію смислів, коли порушується цілісність та однорідність смислових мереж.

Наступний семінар Відділу, у червні 2013-го року, був присвячений темі історичних образів маскулінності в кроскультурній перспективі на прикладі козаків та вікінгів в сучасній Україні та Швеції. Своїми результатами досліджень поділилася Тетяна Бурейчак, соціологиня, кандидатка соціологічних наук, дослідниця факультету ґендерних студій університету Лінчьопінга (Linköping University, Sweden).

У листопаді того ж року доктор Дональд Едвард Девіс, стипендіат Програми академічних обмінів імені Фулбрайта (Румунія, Україна), виступив із презентацією на тему «Апалачі / Карпати: різні гори — спільні культури».

Доктор Олег Воловина, американський демограф і соціолог, директор Центру досліджень українців у США при Науковому Товаристві імені Шевченка в Нью-Йорку презентував результати досліджень сучасних міграцій українців до США. Основна увага вченого була зосереджена на статистичних характеристиках, структурі, напрямах та інтенсивності виїздів українців до США вподовж останніх 25 років.

Обговорення регіональних ідентичностей Донбасу та Галичини та їх впливу на сучасну Україну стало темою методологічного семінару Відділу, що відбувся 26 лютого 2014 року. Доповідачем виступив Ілля Кононов, доктор соціологічних наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології Луганського національного університету імені Тараса Шевченка, професор кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Під час доповіді професор Кононов представив результати дослідницького проекту «Життєві світи Сходу і Заходу України», здійсненого у травні — липні 2014 року під його керівництвом. Вибірка охоплювала респондентів Донецької, Луганської, Івано-Франківської, Львівської областей. За результатами дослідження в самоідентифікаціях мешканців двох прикордонних територій є суттєві відмінності, що, на думку професора, свідчить про усталену «регіональну ідентичність». Також дослідник вважає, що взаємна рецепція мешканцями Галичини і Донбасу формується не на особистому досвіді людей (через особисті контакти, поїздки тощо), а шляхом медійних впливів та політичної пропаганди. Модератор семінару Ігор Марков поставив під сумнів висновок професора Кононова про потребу конструювання національної ідентичності України на основі пошуку раціонального компромісу між галицьким і донбаським «проектами». На думку І. Маркова, це має бути «третій» проект модернізації України, заснований на універсальних принципах (один із них — антитеза свободи і деспотизму), які проявилися під час Революції

Роман Кісь та Ігор Марков (модератор) на семінарі «Трансдисциплінарне бачення людської суб'єктивності (спроба холістичного-сенсологічного підходу)» (10 грудня 2014 року). Фото Петра Чорнія

Олег Яськів, доктор фізико-математичних наук в дискусії під час семінару «Помилки у пізнанні (на прикладах з психоаналізу)» (доповідач — Олександр Фільц, 2 квітня 2015 року). Фото Петра Чорнія

Катерина Кобченко, наукова співробітниця філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, Марта Гавришко, молодша наукова співробітниця Інституту українознавства НАН України під час панельної дискусії «Вивчення жіночого досвіду Другої світової війни: вихід за межі (не)відомого» (30 квітня 2015 року). Фото Петра Чорнія

Олена Галета та Оксана Кісь (модераторка) під час семінару «Літературна антропологія: метод і словник» (5 червня 2015 року). Фото Петра Чорнія

гідності, а також формуються у діяльності волонтерів і добровольців-військових.

В основі наступного семінару Відділу (листопад 2014) була доповідь Вікторії Куделі-Свьонтек з Кракова, докторки історії, перекладачки, членки Міжнародної асоціації усної історії і Польського товариства усної історії. За підсумками своєї кількалітньої роботи над вивченням досвіду поляків, депортованих до Казахстану під час Другої світової війни, дослідниця у виступі на тему «Фігура вищого епатажу: дослідник і стереотипи щодо досліджуваної теми» зосередила увагу присутніх на аналізі взаємозалежності між образами приватного минулого оповідачів, існуючими канонічними уявленнями про це минуле та особистими поглядами дослідника, — у сфері усноісторичних досліджень.

Методології усноісторичних досліджень були також присвячені ще два семінари Відділу. Один з них відбувся 30 квітня 2015 р. у форматі панельної дискусії під назвою «Вивчення жіночого досвіду Другої світової війни: вихід за межі (не)відомого», за участі кандидатки історичних наук, докторантки Інституту народознавства НАН України Оксани Кісь, Катерини Кобченко, наукової співробітниці філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, Марти Гавришко, молодшої наукової співробітниці Інституту українознавства НАН України. Зокрема, Оксана Кісь наголосила на тому, що увага до жіночого досвіду у війні була актуалізована лише у другій половині XX ст. зусиллями істориків феміністської школи в рамках антропологічного повороту. Відтак, військові конфлікти, і, насамперед, Друга світова війна, почали вивчатися дослідниками не лише через призму політичних, ідеологічних і мілітаристських практик, а й через безпосередню увагу до повсякденного людського, і, зокрема, жіночого досвіду. Під час дискусії був також презентований збірник наукових праць «Жінки Центральної та Східної Європи у Другій світовій війні: гендерна специфіка досвіду в часи екстремального насильства» за науковою редакцією Гелінади Грінченко, Катерини Кобченко та Оксани Кісь.

Інший семінар на тему «Роль усної історії в розв'язанні проблем міжнаціональних відносин» відбувся 30 вересня 2015 року. Основними учасницями дискусії були Александра Зіньчук, авторка та організаторка проектів «Поєднання через важку пам'ять», проведених на територіях Волині, Східної Галичини і Тернопільщини, докторантка Університету Склодовської-Кюрі та Оксана Кісь. Дослідники, присутні в аудиторії, поставили запитання про межі й баланс між критичністю і розумінням кривдників та жертв у травматичних подіях минулого, наголосили на безперспективності спроб насадження єдиного гранднаративу, звернули увагу на необхідності постійного діалогу між людьми різних поколінь та різних національних спільнот, зокрема щодо болючих сторінок нашого минулого, висловили поради для вчителів істо-

рії у роботі з усноісторичним матеріалом, що стосується, насамперед, травматичного минулого.

Чергове засідання Методологічного семінару Відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України відбулося 21 травня 2015 року на тему: «Кордон і минуле. Колективна пам'ять щодо зміни прикордонного режиму». Доктор Іван Пєшков, дослідник Східного Інституту Познанського університету імені Адама Міцкевича, учасник проекту «North Asian Borders» при Кембріджському університеті, у своєму виступі зосередився на результатах дослідження периферійного регіону — частині Манжурії, Монголії та Сибіру, де він народився і прожив до сімнадцяти років. Послуговуючись двома візіями історіографії, які запропонував Мішель Фуко — «римською» та «біблійною» (відповідно панівної та підлеглої груп), доповідач звернув увагу на існування певного конфлікту між історією «правдивою» і «неправдивою», ілюструючи це тим, що особа, вихована в європейській культурі, свою історичну свідомість, біографію сприймає як очевидність, а будь-яку іншу «неправильну» розповідь про себе вважає дискримінаційною або такою, що ображає. У своїй доповіді доктор Пєшков проаналізував категорію «граничного режиму» як певного способу функціонування спільноти, суспільної інтеграції, з огляду на радянську традицію мислення та сучасні реактивації радянської міфологізації кордону. Гіпотеза дослідника для пояснення неоімперського повороту в сучасній Росії полягає у тому, що ми маємо справу із поворотом до пост-сталінських механізмів колективних ретро-галюцинацій, які безпосередньо пов'язані із міфологізацією прикордонних районів.

5 червня 2015 року відбувся семінар «Літературна антропологія: метод і словник», присвячений новій міждисциплінарній сфері гуманітаристики — літературній антропології, галузі досліджень, що поєднує предмет і методологію теорії літератури і культурної антропології. Доповідачкою семінару була Олена Галета, кандидатка філологічних наук, літературознавка, культурологиня, доцентка і докторантка кафедри теорії літератури та порівняльного літературознавства Львівського національного університету імені Івана Франка, наукова співробітниця (2000—2012) і директорка (2004—2010) Центру гуманітарних досліджень. Основною працею О. Галети у цьому напрямку є монографія «Від антології до онтології: антологія як спосіб репрезентації української літератури кінця XIX — початку XXI ст.», що вийшла друком влітку 2015 року. На думку Олени Галети, гуманітаристика є нагодою запитувати, і тому поєднання літератури і антропології є втіленням ідеї гуманістики як екс-центричного знання, тобто знання, що формується не в рамках традиційних дисциплін, а на їх маргінесі. Першим кроком від соціальної антропології до літературознавства було використання соціальними антропологами літературного теста як документа, однак цей підхід ігнорує сутність літератури як процесу знакотворення, творення сенсів. Після періоду постколоніальної критики і закликів до перечитування традицій соціальна антропологія змінила спосіб відчитування як власної традиції, так і текстів, з якими працюють дослідники. Під час дискусії було обговорено такі питання: яким чином використання літературного тексту як суб'єктивного способу зображення дійсності співвідноситься з вимогою

Ніклас Бернсанд та Петро Чорній (модератор) під час семінару «Пам'ять етнічної різноманітності в місцевих газетах: 600-річний ювілей міста Чернівці» (29 жовтня 2015 року). Фото Петра Чорнія

Александра Зіньчук, Оксана Кісь та Ганна Заремба (модераторка) під час семінару «Роль усної історії в розв'язанні проблем міжнаціональних відносин» (30 вересня 2015 року). Фото Петра Чорнія

об'єктивності науки; чи можна розглядати літературу як загальний процес спільноти, а літературний твір як документ на макрорівні; де лежать межі соціальної антропології і чи заходить вона за межу між людським і трансцендентним як (не)можливим предметом культурно-антропологічних досліджень; як можна відмовитися від бар'єрів між науковими дисциплінами, зняття кордонів в літературі і в дослідженнях літератури, а також чи наявна внутрішня суперечність в соціальній антропології.

Методології вивчення повсякденності з допомогою кількісних методів, та помилкам у процесі пізнанні (на прикладах з психоаналізу), були присвячені дві доповіді — Данила Судина, кандидата соціологічних наук, наукового співробітника Відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України (30 жовтня 2014 року) та Олександра Фільца, доктора медичних наук, професора, президента Європейської асоціації психотерапевтів (2 квітня 2015 р.). Данило Судин присвятив свій виступ можливостям використання кількісних методів збору та аналізу інформації в дослідженнях повсякденності. Вчений також здійснив короткий виклад історії розвитку і використання в соціальних науках такого методу збору інформації як опитування/анкетування, який був властивий і антропологічним дослідженням в 1930—1940-х рр. Крім того, продемонстрував переваги статистичного аналізу даних опитувань при вивченні повсякденності порівняно з результатами, які можуть бути отримані з допомогою якісних методів досліджень.

У своїй доповіді професор Олександр Фільц наголосив на тому, що помилкові інтерпретації фактів можуть бути пов'язані лише із безпосереднім спостереженням, тобто емпіричним матеріалом, здобутим через розуміння. А помилки у гуманітарних науках є найчастіше помилками методологічного характеру: надання об'єктивного значення суб'єктивним феноменам.

Наприкінці жовтня цього року відбувся семінар на тему: «Пам'ять етнічної різноманітності в місцевих газетах: 600-річний ювілей міста Чернівці» за участю Нікласа Бернсанда, аспіранта Східно- та Центральноєвропейських студій в Лундському університеті (Lund University, Sweden) та координатора наукових проектів Центру європейських досліджень у цьому ж університеті, чиї наукові інтереси охоплюють вивчення дискурсів культурного різноманіття та політики пам'яті у містах Центрально-Східної Європи. У своїй доповіді дослідник поділився результатами аналізу місцевої преси (п'яти газет різного формату) щодо того, яким чином відзначення 600-річного ювілею Чернівців у 2008 р. стимулювало суспільні рефлексії щодо мультикультурного розмаїття громади міста у довоєнний час, а також того, які саме етнічні групи і в який спосіб були репрезентовані у ювілейних газетних публікаціях. Ніклас Бернсанд окреслив концептуальну рамку свого дослідження, запропонувавши такі ключові категорії: тягар минулого (burdern of the past) та вибір минулого (choice of the past, Georges Mink), отруйне минуле (toxic past, Jeffrey Olick) та потенціал минулого (pastpotentialities, Astrid Erll). Вони окреслюють ставлення до минулого та визначають спосіб використання його у політиці пам'яті. Ніклас Бернсанд докладно зупинився на понятті «буковинська толерантність», яке перетворилося на загальновживане кліше і стало візиткою міста, предметом гордості чернівчан. Вчений вважає, що різні суб'єкти мнемонічних дискурсів вкладають різний смисл у це поняття, виходячи з власних політичних інтересів, проте усі вони апелюють саме до толерантності як історичної традиції, ідеальним втіленням якої був період панування Габсбургів — «золотий вік» мультикультурності, мирного співіснування і взаємоповаги різних етнічних груп. При цьому традиція «буковинської толерантності» здебільшого не сприймається як така, яку слід застосовувати у сучасному контексті по відношенню до «інакших» (людей іншої раси чи сексуальної орієнтації).

До кінця 2015-го року у Відділі соціальної антропології заплановано ще два семінари — 26 листопада, на тему «Потенціал візуальної антропології: аматорські фотографії в антропологічній перспективі», за участю доктора Олександра Прігаріна та аспірантки Вікторії Дмитрюк, дослідників історичного факультету Одеського національного університету. А також семінар Марії Маєрчик, кандидатки історичних наук, старшої наукової співробітниці Відділу соціальної антропології Інституту народознавства, який відбудеться 10 грудня. Тема — «Винайдення «сексуальності»: капіталізм, націоналізм та продукування етнографічних знань в кінці XIX — на початку XX століття (на прикладі звичаю дошлюбних ночівель молоді)».

Детальніше про семінари можна дізнатися на сайті Відділу соціальної антропології http://social-anthropology.org.ua/, де викладені аудіо- та відеозаписи з кожного заходу.

Оксана ГОДОВАНСЬКА

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ «УСНА ІСТОРІЯ (НЕ)ПОДОЛАНОГО МИНУЛОГО»

Сучасні події, що відбуваються в Україні, та пов'язані з цим світові процеси привертають велику увагу дослідниць/ків, породжують чимало неоднозначних коментарів і гострої полеміки. Одним з важливих напрямків осмислення сучасних подій є проблема «неподоланого минулого» — ментального, культурного, суспільно-політичного, психологічного взаємозв'язку минулого та сучасних реалій. В Україні досі не вироблена послідовна політика в царині історичної пам'яті, але поступово формується усвідомлення важливості цього процесу для розвитку демократичного суспільства. Важливими тут також є питання осмислення та відображення історичних зламів, соціальних революцій, масових репресій та періодів відносної стабільності, застою чи поступу, — такими як їх бачать їхні свідки та учасники.

Важливою подією в академічному житті України стала міжнародна наукова конференція «Усна історія (не)подоланого минулого: подія — наратив — інтерпретація», що відбулася 8—11 жовтня 2015 року в Одеському національному університеті імені І.І. Мечникова. Організаторами заходу були Українська асоціація усної історії, Одеський національний університет імені І.І. Мечникова, Одеський академічний центр Міжнародної академії наук, Академічний центр «Наука та освіта» (Україна). Для обговорення на конференції були запропоновані такі теми: війна у пам'яті та/чи війни пам'ятей: відображення воєнного досвіду в усноісторичних розповідях; топос пам'яті: територія як об'єкт усно історичних досліджень; архівні vs усноісторичні джерела: потенціал, обмеження, поєднання; історичні злочини, трагедії і травми в особистих спогадах і колективній пам'яті; усна історія як дослідницький проект і громадська ініціатива: виклики та переваги (спів)праці; «звичайний тоталітаризм»: повсякдення в усній історії; коли «подія» стає «історією»: усні історії «незакінченого» минулого; взаємодія та інтерпретація: проблеми організації, запису та аналізу усних історій. У роботі конференції, поряд з дослідницями/ками з України, взяли участь колеги з Білорусі, Молдови, Польщі та Росії. Зокрема, Андрей Мостика (Мінськ) у своїй доповіді «Усна історія у Білорусі: сучасний стан та перспективи розвитку» детально розповів про функціонування, наповнення та публічний доступ до усноісторичних матеріалів на сайті Білоруського архіву усної історії. Людмила Кожокару з Кишинева у своїй доповіді на тему «Ми пробачили всіх, але ми пам'ятаємо»: дилеми та стратегії примирення в усноісторичних оповідях про масові депортації в Молдавській РСР», а та-

Фото Миколи Бривка

Фото Миколи Бривка

кож Лідія Педуряк (Бельці) з доповіддю під назвою «Голод 1946—1947 років в Молдавії: проблеми осмислення і відображення травматичного досвіду в дослідженнях усної історії» наголошували на використанні методу усної історії для роботи з історичною травмою і травматичними спогадами у спільнотах пам'яті та в тих групах людей, чий історичний досвід протягом тривалого часу був замовчаний та витіснений.

Відділ соціальної антропології Інституту народознавства НАН України на конференції був представлений двома доповідями: Оксани Кісь «Усна жіноча історія як феміністський проект» та Оксани Годованської «Повсякдення сільської вчительки: радянський досвід». Так, Оксана Кісь розказала про включення жіночого досвіду у дослідницьке поле усної історії як один із наслідків піднесення феміністського руху в 60—70-х рр. XX ст. Звернула увагу на феміністську методологію в усноісторичних дослідженнях, що немислима без продукування корисних (практичних) ідей, які, відповідно, сприятимуть соціальним змінам. На думку дослідниці, хоча поєднання фемінізму та усної історії є дуже інтелектуально продуктивним, однак дослідниці повинні бути свідомі амбівалентності своєї практики і чимало саморефлексувати над вирішенням етичних проблем у дослідженнях. У своєму виступі Оксана Годованська проаналізувала основний зміст та істотні ознаки повсякденного життя сільської вчительки у радянський період. Основну увагу приділила індивідуальному (особистому) розумінню «вчительського повсякдення» самими вчителями.

Майже кожна доповідь, що презентували на конференції, викликала живий інтерес, ряд питань, коментарів. У роботі кожної тематичної секції конференції було піднято ряд цікавих неоднозначних проблем, питань, або запропоновано шляхи розв'язання поставлених дослідницьких завдань, в цілому точилося живе обговорення. Серед тих, що були напевне найцікавішими, доречно згадати про використання методу усної історії для роботи з історичною травмою і травматичними спогадами цілих спільнот пам'яті, груп людей, які мали подібний історичний досвід, що протягом тривалого часу був замовчаний та витіснений. Так само можна було перейняти практичний досвід поєднання та реалізації проектів з усної історії у роботі громадських ініціатив, розрахованих не тільки на академічну спільноту, а радше на ширшу громаду конкретного міста, містечка чи села. Емоційною була полеміка довкола всеукраїнського проекту «Майдан»: усна історія», ініціатором якого виступив Український інститут національної пам'яті. Обговорення здобутків і проблем реалізації проекту в різних регіонах України виявило незлагодженість учасниць/ків на місцях, відсутність належної координації проекту, нечіткість поставлених дослідницьких завдань, методологічні прогалини тощо.

Також у рамках міжнародної програми конференції відбулася панельна дискусія на тему «Жіночий досвід війни: історичні дослідження у сучасних контекстах», під час якої було презентовано збірник наукових статей «Жінки Центральної та Східної Європи у Другій світовій війні: Гендерна специфіка досвіду в часи екстремального насильства», за науковою редакцією Гелінади Грінченко, Катерини Кобченко та Оксани Кісь. Окрім того, організатори зініціювали круглий стіл «Документальна основа радянського самвидаву (1960—1980-ті роки): усні та письмові джерела» та літературні читання: проза та поезія Дмитра Бобишева (Шампейн-Урбана, штат Іллінойс, США), Леоніда Гіршовича (Берлін), Сергія Стратановського (Санкт-Петербург), Бориса Херсонського (Одеса), Андрія Чернова (Санкт-Петербург—Москва).

Степан ПАВЛЮК

НАУКОВА НАРАДА В м. ЗАГРЕБІ (ХОРВАТІЯ)

Між Інститутом народознавства НАН України та філософським факультетом Загребського університету у 2012 році був укладений договір про наукову співпрацю для реалізації фундаментальної наукової проблеми на з'ясування етногенези хорватської нації «Українсько-Хорватські історико-культурні взаємини в контексті етногенези». Уже напрацьований ескізний проект науково-організаційного забезпечення виконання узгодженої наукової програми.

9—10 липня 2015 р. у м. Загребі проходила нарада за участі керівника хорватської частини програми проф. Міленко Юрковича, проф. Євгена Пащенка та керівника української частини програми академіка НАН України, проф. Степана Павлюка. Сторони погодили, що з метою ефективного налагодження взаємодії виконавців, прийняття остаточної редакції дослідницької програми, узгодження

Проф. Євген Пащенко та академік НАН України, проф. Степан Павлюк; м. Загреб (Хорватія). 10.07.2015 р.

Проф. Міленко Юркович та академік НАН України, проф. Степан Павлюк; м. Загреб (Хорватія). 10.07.2015 р.

Проф. Міленко Юркович та академік НАН України, проф. Степан Павлюк, проф. Євген Пащенко; м. Загреб (Хорватія). 10.07.2015 р.

фінансово-організаційних питань тощо, необхідно провести у червні 2016 р. у м. Задері (Хорватія) симпозіум «Україна — Хорватія в ранньому середньовіччі: стан і перспективи досліджень». Основною метою проведення такого симпозіуму у червні 2016 р. в Хорватії є вияснення стану гуманітарних досліджень ранньосередньовічної доби в Україні та Хорватії. З обох сторін планується залучити фахівців у галузі: археології, антропології, лінгвістики та історії, які підготують доповіді з урахуванням історіографії досліджень, теорії і методики формування джерельної бази та запропонують своє бачення дослідження триєдиної проблеми (появи мови, етносу і держави) на міждисциплінарному рівні.

Наукове
життя

Роман ЧМЕЛИК, Володимир ДЯКІВ

УКРАЇНСЬКА ТА ПОЛЬСЬКА ЕТНОЛОГІЯ: РОЗВИТОК СПІВПРАЦІ

24—27 вересня 2015 року Інститут народознавства НАН України спільно з Польським народознавчим товариством організували у Львові міжнародну наукову конференцію «Польська й українська етнологія сьогодні. Традиції та перспективи». В її рамках 24 вересня в Музеї етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України відбулося урочисте відкриття виставки до 120-ліття Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України (тоді — Музею НТШ) та Польського Товариства Народознавчого «Музейна спадщина Наукового Товариства ім. Шевченка. Польське Товариство Народознавче — від народознавства до культурної антропології».

Конференція відбулася під почесним патронатом ректорів Вроцлавського університету професора Марека Боярського, Львівського національного університету імені Івана Франка професора Володимира Мельника та Генерального консула Республіки Польща у Львові професора Ярослава Дрозда.

Метою проекту було ознайомлення з доробком і перспективами польської та української етнології, фольклористики, музеєзнавства.

Директор Інституту народознавства НАН України академік НАН України С.П. Павлюк наголосив на модерному рівні співпраці етнологів, яка ґрунтується, передусім, на усвідомленні спільної наукової та суспільної відповідальності. Зреалізована 120 років тому, ідея польської і української інтелектуальної еліти про створення Польського народознавчого товариства стала, за його словами, винятковим продуктивним явищем у ділянці дослідження і збереження унікальних надбань у сфері традиційної культури двох історичних народів — українців і поляків. У сучасних умовах вчені Польщі і України активізували наукову

Виступ на пленарному засіданні конференції директора Інституту народознавства НАН України академіка НАН України С.П. Павлюка у конференц-залі Інституту народознавства НАН України 24 вересня 2015 р.

Виступ на пленарному засіданні конференції Голови Польського товариства народознавчого професора Міхала Обуховського у конференц-залі Інституту народознавства НАН України 24 вересня 2015 р.

Учасники міжнародної конференції на пленарному засіданні у конференц-залі Інституту народознавства НАН України 24 вересня 2015 р.

співпрацю, запропонувавши спільні програми на вирішення актуальних суспільно вагомих завдань, які стосуються минулого і сучасної історії добросусідства.

Українські вчені, а також гості з Польщі, Чехії, Словаччини, Болгарії та інших країн мали можливість детальніше обговорити порушені під час пленарних виступів і дискусій питання на окремих тематичних сесіях, зокрема, тих, які стосуються історії обох товариств і початків етнографічних досліджень у Галичині, видатних діячів польської та української етнології; стану польської та української етнології в слов'янському світі у період створення Польського народознавчого товариства (PTL) та Наукового товариства ім. Тараса Шевченка (НТШ); ролі наукових товариств у цивілізаційному та культурному розвитку Європи; етнологічного музеєзнавства у Польщі та Україні; охорони матеріальної та духовної спадщини в обох країнах; культурної антропології/етнології, культивованої у міському просторі: валоризації простору, ідентичності місця, досвіду міста, міських нарацій як частин ідентичності; зв'язків між польськими та українськими містами, з особливим акцентом на зв'язках Львова та Вроцлава; наукових та інституційних зв'язків між польською та українською етнологією/культурною антропологією; провідних напрямків розвитку науки; дослідницької проблематики, методів і теорій, а також способів інтерпретації, які впроваджуються сьогодні польськими та українськими етнологами і дослідниками із суміжних дисциплін; стану етнології/культурної антропології в Центральній і Східній Європі та її функціонування в академічних і позаакадемічних структурах; майбутнього польської і української етнології/культурної антропології; можливостей польсько-української співпраці в галузі етнологічних та антропологічних досліджень тощо.

Організатори планують опублікувати матеріали конференції у форматі наукового видання в серії «Етнографічний архів», що виходить з 1951 року.

Актуальними питаннями гуманітарної науки є соціокультурне дослідження сучасного стану етнічної, національної художньої культури в умовах активного інформаційного обміну, міграції, засилля масової культури. Пріоритетними серед гуманітарних досліджень сучасної української науки є напрямки, які поглиблюють осмислення найяскравіших феноменів традиційної і професійної культури українців і дають змогу контекстуалізувати національний культурний досвід зі світовим. З цього погляду особливе значення для міжнародного іміджу України мала ця зустріч, на якій чи не вперше за всю історію в такому повному масштабі взяли участь польські та українські етнологи, фольклористи, музейні працівники, які репрезентують різні академічні осередки, університети, товариства і музеї.

Доповіді і дискусії в рамках конференції дали можливість її учасникам обмінятися наявним досвідом та істотно поліпшити пошук оптимальних шляхів вирішення проблемних питань з розвитку і формування гуманітарної науки, її оновлення та поступу, сприяти покращенню стану міжнародних зв'язків України та підвищенню її рейтингу у світі.

Степан ПАВЛЮК

ВОЛОДАР НОБЕЛІВСЬКОЇ ПРЕМІЇ У ГАЛУЗІ ХІМІЇ ВІДВІДАВ ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА НАН УКРАЇНИ

На прохання Нобелівського лауреата у галузі хімії, професора Корнельського університету штату Ітака (США) Роальда Гофмана, — 2 жовтня 2015 року в приміщенні Інституту народознавства НАН України відбулася зустріч з директором Інституту, академіком НАН України, професором Степаном Павлюком. Нобелівський лауреат виявив бажання ознайомитися з народною культурою українців та національних меншин, зокрема євреїв, які впродовж тривалого часу — кількох століть, освоювалися в українському середовищі. Було звернуто увагу на інтенсивність дослідження буття єврейської спільноти, популяризацію їхніх культурних побутових цінностей, їх виявлення та збереження.

Високий гість з піднесенням сприйняв інформацію про численні закордонні виставки єврейських пам'яток, передані ще до Другої світової війни Музею етнографії та художніх промислів у Львові відомим єврейським збирачем Гольдштейном, якого львівська інтелігенція до 1942 року оберігала від нацистів, подальша доля якого нам невідома. Скомпонована із майже 250 пам'яток виставка побувала у Ізраїлі, Австрії, Німеччині, Польщі.

Учасники діалогу погодилися з ідеєю про створення в Україні центру дослідження єврейської історії та культури, як відділення Інституту народознавства на базі синагоги, що у м. Жовкві, де можна було б організувати постійну експозицію єврейської культури. Фінансування цього науково-культурного осередку повинні взяти на себе зарубіжні установи і громадські організації.

Оглянувши новостворену експозицію «Європейське ужиткове мистецтво», висловивши своє захоплення від великої кількості цінних експонатів і високої культури їх подачі, гість відбув у м. Золочів, щоб відвідати місця свого дитинства.

Автори

Аксакал Мустафа / Mustafa Aksakal — доктор соціологічних наук, дослідник-постдокторант на факультеті соціології Університету Бельфілда (Німеччина). Наукові інтереси: транснаціональна міграція в контексті процесів розвитку і трансформацій, тимчасова міграція, нові міграційні тенденції у Німеччині. http://www.uni-bielefeld.de/%28en%29/tdrc/ag_comcad/team/aksakal.html. mustafa.aksakal@uni-bielefeld.de

Годованська Оксана — кандидатка історичних наук, старша наукова співробітниця відділу соціальної антропологіії Інституту народознавства НАН України. Наукові зацікавлення: традиційне городництво і садівництво українців, творення новітньої української діаспори, історія повсякденності. hodovanska@gmail.com

Дмитрюк Вікторія — аспірантка кафедри археології та етнології України Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова. Наукові зацікавлення: інтерпретація візуальних джерел, візуальна антропологія, евристичний діапазон використання фотографій щодо студіювання єдності та розбіжностей етнокультурних традицій, фотографія як прийом дослідницьких стратегій у межах польового методу, фотографування як феномен повсякденності.

Дяків Володимир — кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник, учений секретар Інституту. Наукові інтереси: народна релігійність українців

НарвселіусЕлеонора / Narvselius Eleonora, докторка етнології, координаторка магістерської програми європейських студій в Університеті Люнду (Швеція). Наукові зацікавлення: етнічність, культурна пам'ять на пострадянському українсько-польському пограниччі та кордонах Росії-ЄС. http://www.sol.lu.se/en/sol/staff/EleonoraNarvselius/; eleonora.narvselius@slav.lu.se

Іванкова-Стецюк Оксана — кандидатка соціологічних наук, доцентка, докторантка факультету соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Наукові зацікавлення: зміни у формах організації суспільно-релігійного життя, ґенеза та розвиток суспільно-релігійних організацій в Україні, методологія польових досліджень. is.oksan@gmail.com

Кісь Оксана — кандидатка історичних наук, старша наукова співробітниця, докторантка відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України. Наукові зацікавлення: усна історія, жіноча історія, феміністська антропологія, гендерні трансформації у постсоціалістичних країнах.kis@ucu.edu.ua

Кісь Роман — етнолог, філософ, соціолінгвіст, публіцист, старший науковий співробітник відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України. Наукові інтереси: теорії нації, постколоніальні студії, соціолінгвістика культури, лігвокультурологія, теорії дискурсу. kholeryk@gmail.com

Ляхович Магдалена / Lachowicz Magdalena — докторка гуманітарних наук в галузі історії, викладачка відді-

лу сучасної Росії у Східному Інституті Університету ім. Адама Міцкевича (Познань, Польща). Наукові зацікавлення: міжетнічні стосунки, регіональні рухи на пограничних теренах Євразії, сучасна національна політика у країнах Центрально-Східної Європи, зокрема у Польщі, Україні і Словаччині з огляду на державотворчі інтенції карпатських русинів. http://iw.amu.edu.pl/o-instytucie/pracownicy/dr-magdalena-lachowicz; malachow@amu.edu.pl

Маєрчик Марія — кандидатка історичних наук, старша наукова співробітниця відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України. Наукові зацікавлення: критичні підходи до культурного спадку, традиційні норми сексуальності, гендерна, феміністична та квір-теорії, сучасний ЛБГТ-активізм та фемінізм в Україні.

Марков Ігор — кандидат історичних наук, завідувач Відділу, національний координатор від України у міжнародному дослідницькому проекті «Транснаціональної міграції в перехідний період: трансформативні характеристики тимчасової мобільності людей» (EURA-NET). Наукові зацікавлення: соціодинаміка та ідентичності, політичний процес, соціальні спільноти та спілкування, міграції; зміни у формах організації суспільно-релігійного життя, ґенеза та розвиток суспільно-релігійних організацій в Україні, методологія польових досліджень. igor.markow@gmail.com

Одинець Світлана — молодша наукова співробітниця відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України. Наукові зацікавлення: сучасні міграції українців, жіноча міграція до Італії, транснаціональне батьківство. svitlana.odynets@gmail.com

Павлюк Степан — доктор історичних наук, професор, член-кореспондент НАН України, директор Інституту народознавства НАН України. Наукові зацікавлення: питання етногенезу, етнополітологія, аграрні звичаї українців, теоретичні проблеми українського народознавства.

Піткенен Піркко / Pitkänen Pirkko — докторка педагогічних наук, професорка освітньої політики та мультикультурної освіти у Педагогічній школі Університету Тампере (Фінляндія). Наукові інтереси: транснаціоналізм, мультикультурна освіта, крос-культурна роботу, множинне громадянство. http://www.uta.fi/edu/yhteystiedot/henkilokunta/pitkanen.html. Pirkko.Pitkanen@uta.fi

Прігарін Олександр — доктор історичних наук, доцент кафедри археології та етнології України ОНУ імені І.І. Мечникова. Наукові зацікавлення: методи етнографічного пізнання, евристичний потенціал етнографічних джерел, антропологія релігійності, історія та культура етнічних спільнот Півдня України. prigarin_alexand@mail.ru

Циманов Пьотр / Cymanow Piotr — доктор наук з економіки, викладач факультету економіки сільського господарства Аграрного Університету (Краків, Польща). Наукові зацікавлення: економічні аспекти міграції, трудова міграція з економічно-занепалих регіонів Польщі в контексті світових міграційних тенденцій, міграція молоді. p.cymanow@ur.krakow.pl

Пьотровська Агнєшка / Piotrowska Agnieszka — докторка наук з економіки, викладачка факультету економіки сільського господарства Аграрного Університету (Краків, Польща). Наукові зацікавлення: споживацька поведінка на ринку екологічних продуктів a.piotrow@ur.krakow.pl

Савчинський Руслан — кандидат соціологічних наук, доцент кафедри соціології та соціальної роботи Інституту гуманітарних та соціальних наук Національного університету «Львівська політехніка». Наукові інтереси: соціологічний аналіз економічної стратифікації на регіональному рівні ruslanek@gmail.com

Смольчинська Агнєшка / Smólczyńska Agnieszka — докторка соціологічних наук в галузі політології, захистила дисертацію на тему "Білоруська політична еміграція у 1990-2004 рр." на факультеті політології і журналістики Університету ім. Адама Міцевича (Познань, Польща), сходознавка, перекладачка з білоруської та російської мов.

Судин Данило — кандидат соціологічних наук, доцент кафедри соціології Українського католицького університету, науковий співробітник відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України. Наукові зацікавлення: національна ідентичність, історична пам'ять, методологія соціологічних досліджень, кількісні методи збору та аналізу даних, історія української соціології.

Трофімова Анна — магістр філософії, студентка післядипломної програми з управління персоналом міжнародних компаній Економічного університету у Вроцлаві. Наукові зацікавлення: соціальна антропологія праці, антропологія організацій, методи соціальних досліджень систем управління.

Федорчук Станіслав — аспірант відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України. Тема дисертаційного дослідження «Мігранти із західних областей УРСР в Сталінській області (1944-1951): трансформація ідентичностей українців та інших етнічних груп». fedorchukstanislav@gmail.com

Чмелик Роман — кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, заступник директора з музейної роботи Інституту народознавства НАН України

Наукові зацікавлення: духовна культура українців, сучасні українсько-польські етнокультурні процеси, музеєзнавство, національні меншини в Україні.

Чорній Петро — кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України. Наукові зацікавлення: міжетнічні відносини та соціокультурні трансформації в Центрально-Східній Європі (XX — початок XXI ст.), теорії етнічності, проблеми історичної пам'яті та ідентичності, єврейські та міграційні студії. p.chorniy@gmail.com